تلخیص نفیس

خطباتِ اقبالؒ و جان ڈوئی

ڈاکٹر جاوید مجید

دبستانِ اقبال

تلخیص نفیس

خطباتِ اقبال و جان ڈیوی

ڈاکٹر جاوید مجید

دبستانِ اقبال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب : تلخیصِ نفیس خطبات اقبال و جان ڈوئی

ترجمہ و تلخیص : ڈاکٹر جاوید مجید

ناشر : میاں اقبال صلاح الدین (صدر دبستان اقبال)

طبع اوّل : ۲۰۱۶ جنوری

تعداد : ۱۰۰۰

محترم / محترمہ

کے ذوقِ مطالعہ کی نذر

بر موقع

مورخہ ....

پیش کردہ

فہرست

تقریظ

کسی موضوع کی گہرائی و گیرائی جامع گفت گو کا تقاضا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی علمی شخصیت ایسے موضوع پر گفت گو کرتی ہے تو وہ اُس موضوع کے تمام ممکنہ پہلوؤں کو زیرِ بحث لاتی ہے۔ یہ عمل قارئین کے نقطۂ نظر سے نہایت افادیت کا حامل ہوتا ہے۔ مگر جب سہل پسندی کسی قوم کا عمومی مزاج ٹھہرے تب جامع اور مفصل گفت گو کو بھاری پتھر سمجھ کر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ایسے میں ضروری ہوتا ہے کوئی صاحبِ ذوق اُس عالمانہ اور مدبرانہ گفت گو کو عام فہم اور تلخیصی پیرائے میں پیش کرے تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ کم سے کم وقت میں اُس سے استفادہ کر سکیں۔ حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ کے خطبات یقیناً ایسی ہی گفت گو ہیں جس کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ سے عقیدت اپنی جگہ مگر اب اُن کے خطبات پڑھنے کا تکلف نہ ہونے کے برابر رہ گیا ہے۔ اِس عدم اعتنا کی فضا کو ختم کرنے کے لیے نوجوان سکالر ڈاکٹر جاوید مجید نے حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ کے خطبات کی عام فہم تلخیص کی ہے نیز موضوع کی مناسبت سے امریکی فلسفی جان ڈوئی کے دو خطبات کی تلخیص بھی کر دی ہے تاکہ قاری ایک ہی نشست میں خطبات میں بیان کردہ علامہ رحمۃ اللہ علیہ کی فکر سے واقف ہو سکے۔ میں اِس کوشش پر ڈاکٹر جاوید مجید کو مبارک باد پیش کرتا ہوں جن کی حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ سے عقیدت و محبت کا ایک مظہر حضرت اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے پسند فرمودہ نام یعنی جاوید سے موسوم ہونا ہے۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال

مارچ ۲۰۱۵ء

پیش لفظ

علامہ اقبال نے تقریباً نود ہے قبل اپنے خطبات ایسے وقت میں دیے جب برصغیر پر انگریزوں کا راج تھا۔ یہاں کا پڑھا لکھا طبقہ بلاتفریق مذہب و ملت انگریزی تہذیب و ثقافت کی چکاچوند سے خیرہ ہو چکا تھا۔ جدت پسندی کی روایت مستحکم ہو رہی تھی اور اِس روایت کے تحت ہر چیز کو عقل و حواس کے ترازو پر تولا جانے لگا تھا۔ مذہب بھی اِس جدت پسندی کی زد میں آیا۔ مذہب کی اَساس وحی پر استوار ہے۔ مذہب عقل و حواس کا انکار تو نہیں کرتا البتہ وہ عقل و حواس کی گرفت میں پوری طرح نہیں آتا۔ اِن حالات میں ضروری تھا کہ کوئی ایسی ہستی اُن اذہان سے ہم کلام ہوتی جو اُنھی کی زبان اور پیرائے میں مذہب کی حقیقت اُن پر آشکار کرتی۔ بھلا اِس عظیم مقصد کی انجام دہی کے لیے علامہ اقبال سے بڑھ کر کون ہو سکتا تھا جو مشرق و مغرب کی قدیم و جدید علمی روایت سے کما حقہ واقفیت رکھتے تھے۔

علامہ اقبال کے مخاطب انگریزی خواں تھے، اس لیے آپ نے اُن سے انگریزی میں گفت گو کی۔ بعد میں یہ گفت گو The Reconstruction Of Religius Thought In Islam کے نام سے شایع ہوئی۔ یہ مجموعی طور پر سات لیکچر ہیں۔ فکرِ اقبال کی صحیح تفہیم کے لیے اُن کے انگریزی متن کی طرف رجوع کرنا چاہیے یا کسی مستند اردو ترجمے کا سہارا لینا چاہیے۔ لیکن یہاں مشکل یہ پیش آتی ہے کہ ایک تو علامہ صاحب کی علمی سطح بہت بلند اور ہمہ گیر ہے، دوسرا موضوع قدرے ثقیل ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خطبات انگریزی میں ہیں۔ رہی بات خطبات کے اردو تراجم کی تو اُن میں بھی ایسی دقتوں کا قاری کو سامنا کرنا پڑتا ہے کہ خطبات کا باطن اُس پر عیاں نہیں ہوتا۔ علامہ اُن خطبات کے ذریعے کیا کہنا چاہتے تھے، اِس سے اُس کی ناواقفیت جوں کی توں رہتی ہے۔

خطبات کی تلخیص کی اہمیت کا احساس مجھے دبستانِ اقبال اور لمز یونیورسٹی کے اشتراک سے منعقدہ تفہیم خطبات کی ایک آٹھ روزہ ورک شاپ کے دوران میں ہوا جس میں کالج اور

یونیورسٹی سطح کے اساتذہ شریک تھے۔ ورک شاپ میں شرکت سے یہ بات مشاہدے میں آئی کہ جدید پڑھے لکھے طبقے کو بھی خطبات کی تفہیم میں مشکل پیش آتی ہے۔ وہیں سے مجھے خطبات کی تلخیص کی تحریک ملی۔

خطبات کی تلخیص سے پہلے جان ڈوئی کی کتاب Reconstruction In Philosophy کے پہلے دو ابواب کی تلخیص بھی شاملِ کتاب ہے۔ جان ڈوئی مشہور امریکی فلسفی ہیں۔ جاپان کی امپیریل یونیورسٹی نے اُنھیں فلسفے اور سائنس پر گفت گو کے لیے ۱۹۱۹ء میں دعوت دی تھی۔ چناں چہ اُنھوں نے فلسفے اور سائنس پر آٹھ مفصل لیکچر دیے تھے۔ یہ کتاب دراصل اُنھی آٹھ لیکچر پر ہی مشتمل ہے۔ اُن میں سے پہلے دو ہمارے موضوع سے براہِ راست متعلق ہیں، اُن کی تلخیص بھی کی گئی ہے۔ چوں کہ فلسفہ (عقل) سائنس (حواس) بھی قطعی ذریعۂ علم ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اِس لیے وحی کی بحث سے پہلے عقل اور حواس کی بحث بھی اگر نظر سے گزر جائے تو فلسفے، سائنس اور مذہب کے مقدمات کو سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ اِسی لیے جان ڈوئی کے مذکورہ لیکچروں کی تلخیص خطباتِ اقبال کے سیاق میں دی جا رہی ہے تاکہ سباق میں خطباتِ اقبال کی تفہیم پورے طور پر ہو سکے۔

آخر میں اِس ورک شاپ کے اہتمام و انعقاد پر دبستانِ اقبال کے روحِ رواں جناب میاں اقبال صلاح الدین کا تہہ دل سے شکریہ جن کی شبانہ روز کاوشوں سے فکرِ اقبال کی تفہیمِ نو کی راہیں ہموار ہو رہی ہیں۔ خلوص کے پیکر جناب عرفان قریشی کا شکریہ ادا کرنا بھی میرا خوش گوار فریضہ ہے۔ دبستانِ اقبال کو اپنی بہترین تنظیمی و فکری صلاحیتیں وقف کرنے والے کرنل (ر) جناب مقصود مظہر صاحب اور اُن کی رہنمائی میں سرگرم عمل سٹاف کی خدمات کا ذکر نہ کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ ڈاکٹر باسط بلال کوشل کا بہ طور خاص شکریہ جنھوں نے نہایت اچھوتے اور عام فہم انداز میں فکرِ اقبال کی ترسیم میں کئی نئے زاویہ ہائے فکر سے متعارف کروایا۔ ڈاکٹر صاحب سے بھرپور استفادے کے لیے ورک شاپ کا دورانیہ تشفی نہیں کر سکتا تھا۔ خواہش ہے کہ اُن سے مستفیض ہونے کے مواقع زیادہ سے زیادہ میسر آئیں اور یہ بھی دعا ہے کہ یہ خواہش، خواہش ہی نہ رہے بل کہ عملی صورت بھی اختیار کرے۔

ڈین / پرنسپل اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور جناب پروفیسر ڈاکٹر عصمت اللہ زاہد کا بھی انتہائی ممنون ہوں کہ اُنھوں نے اِس ورک شاپ کے لیے دیگر رُفقا کے ساتھ مجھے بھی نامزد کیا اور یوں مجھے خطباتِ اقبال کی تفہیم کا سنہری موقع میسر آسکا۔

جسٹس (ر) جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے پیرانہ سالی کے باوجود تلخیص کو سنا اور پڑھا۔ میری خوش قسمتی ہے کہ اُنھوں نے نا صرف اِسے پسند کیا بل کہ تحریراً حوصلہ افزائی بھی فرمائی۔ اِس کرم فرمائی پر اُن کے لیے امتنان وتشکر کے جذبات کا اظہار میرے لیے واجب ہے۔

جاوید مجید

اپریل ۲۰۱۵ء

خطبات جان ڈوئی

پہلا خطبہ

CHANGING CONCEPTIONS OF PHILOSOPHY

فلسفے کے بدلتے تصورات

انسان بیتے واقعات اور تجربات کو یاد رکھتا ہے جب کہ جانور ایسا نہیں کرتے۔ جانوروں کے ہاں تجربہ یا حادثہ واقع ہوتے ہی ختم ہو جاتا ہے۔ ہر حادثہ یا واقعہ اُن کے لیے نیا اور منفرد ہوتا ہے۔ لیکن انسان کے ساتھ ایسا نہیں ہے۔ انسان کے لیے ہر واقعہ گزرے ہوئے واقعات کی بازگشت ہوتا ہے۔ وہ جانوروں کی طرح محض مادی اشیا کی دنیا میں نہیں رہتا بل کہ نشانوں اور علامتوں کی دنیا میں بستا ہے۔ یہ نشان اور علامتیں اُن چیزوں کی ہوتی ہیں جن سے اُسے روزمرہ زندگی میں واسطہ پڑتا ہے یعنی آگ، پانی، ہوا، پہاڑ، درخت اور جانور وغیرہ۔ یہ فطری بات ہے کہ ہم اُس بات کو یاد رکھتے ہیں جس سے ہمیں دل چسپی ہوتی ہے یا وہ ہمارے لیے کچھ اہمیت رکھتی ہے۔ ماضی کو ماضی ہونے کی وجہ سے نہیں بل کہ زمانہ، حال کے ساتھ اُس کی کسی نہ کسی مناسبت کی وجہ سے یاد رکھا جاتا ہے۔ اِسی لیے یاد کی ابتدائی حیثیت ذہنی اور عملی سے زیادہ جذباتی ہوتی ہے۔

ابتدائی زمانے میں انسان فراغت کے لمحوں کو یادوں کی دنیا میں بسر کرتا تھا۔ ابھی صنعت و زراعت نے فروغ نہیں پایا تھا۔ معمول یہ تھا کہ حصولِ غذا کی خاطر جان جوکھوں میں ڈالنا پڑتی تھی اور پھر فراغت ہی فراغت ہوتی تھی۔ انسان ہر وقت کسی نہ کسی سرگرمی میں مشغول رہتا ہے خواہ اُس کی نوعیت جسمانی ہو یا ذہنی۔ ماضی میں جب وہ تگ و تازِ زندگی میں مصروف نہیں ہوتا تھا تو اُس کے ذہن میں شکار اور اپنے ہم نفسوں سے معرکہ آرائیوں کے خیالات اُبھرتے تھے۔

جب کوئی واقعہ یا حادثہ وقوع پذیر ہوتا ہے، اُس وقت ساری توجہ عملی تفصیلات پر رہتی ہے اور بے یقینی کا عالم ہوتا ہے۔ یہ تفصیلات بعد میں ایک کہانی کا روپ دھار لیتی

ہیں۔ جب کسی قصے کو تصور میں دُہرایا جاتا ہے یا کسی کو سنایا جاتا ہے تو اُس میں شدت پیدا کرنے کے لیے صرف اُن واقعات کو منتخب کیا جاتا ہے جن کی اُس وقت کوئی جذباتی اہمیت ہوتی ہے۔ واقعات کو نئے سرے سے یوں ترتیب دیا جاتا ہے کہ وہ خود بہ خود قصے میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔

یہ قصے زیادہ تر جانوروں کے متعلق تھے کیوں کہ جانور نا صرف انسان کے لیے خوراک کا ایک بڑا ذریعہ تھے بل کہ اُس کی راحت اور تفریح کا سامان بھی تھے۔ جانوروں کے شکار اور اُن سے تعلق خاطر کی بنا پر نا صرف ایسے بہت سے قصے وجود میں آئے جن میں جانوروں کی سرگرمیوں اور اُن کے اوصاف وخصوصیات کا بڑی محبت سے ذکر کیا جاتا، بل کہ ایسی رسموں اور عقیدوں نے بھی جنم لیا جن کی رو سے یہ جانور قبیلوں کے سردار، ہیرو اور دیوی دیوتا قرار پائے۔

عام انسان عقل، تحقیق اور غور وفکر سے زیادہ اپنی خواہش کا غلام ہوتا ہے۔ جب انسان کو نامانوس یا غیر فطری نظام میں جکڑ دیا جائے تو امید، خوف، نفرت اور محبت جیسے جذبات اُس کے لیے غالب محرکات نہیں رہتے۔ ہم اپنے سے دوسروں کا قیاس کرتے ہیں۔ سائنس دانوں اور فلسفیوں کے ہاں عقلی، منطقی اور معروضی طریقہ غالب ہوتا ہے۔ اُنھوں نے اِسی قسم کی عقلیت اوسط درجے کے انسان سے منسوب کر دی ہے۔ حالاں کہ عقلی اور غیر عقلی دونوں قسم کے رویے تربیت یافتہ انسانی ذہن سے بڑی حد تک غیر متعلق ہوتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ خیال کی بجائے یاد کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔ یادداشت سیدھے سچے واقعات کو یاد رکھنے کا نام نہیں ہے، بل کہ یہ وابستگی، اشارے اور ڈرامائی تصور سے عبارت ہے۔ یہ کہنا بھی شاید غلط نہ ہو کہ جب انسان سچ مچ کی جدوجہد میں مصروف نہ ہو تو وہ حقائق کی نہیں بل کہ خوابوں کی دنیا میں رہتا ہے۔ خوابوں کی یہ دنیا اُس کی خواہشات سے ترکیب پاتی ہے۔

ابتدائی عقائد و روایات کو دنیائی سائنسی تفسیر سمجھنا یا ایسی کوششوں کو بے کار خیال کرنا درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس مواد سے فلسفہ جنم لیتا ہے، اُس کا سائنس اور تعبیرِ کائنات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ فلسفے کا مواد استعاراتی ہے نیز اندیشوں اور امیدوں کی علامتی صورت ہے۔ اُس کا خمیر تخیلات اور اشارات سے اُٹھتا ہے۔ ابتدائی مواد کو فلسفے میں ڈھلنے کے لیے کئی ایک مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ پہلا مرحلہ قصے کہانیوں اور اُن کے اثر سے پیدا ہونے والی ڈرامائی صورتوں کی ترتیب و تنظیم ہے۔ ایسے نظریات جو فتوحات اور سیاسی تسلط کے زیرِ اثر پروان چڑھتے اور مستحکم ہوتے ہیں، اُن میں نظم اور جبر کا پہلو شامل ہوتا ہے۔ جب کسی حکومت کا اثر و رسوخ بڑھتا ہے، وہ عقائد جو کبھی آزادانہ رنگ اور عارضی حیثیت کے حامل تھے، اُنھیں ایک وحدت میں ڈھالنے اور ایک نظام میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ سیاسی مصلحتوں کے پیشِ نظر حکمران طبقہ روایات و عقائد کو ایک مرکز پر لاتا ہے تاکہ اُس کی شان و شوکت بڑھے اور اُس کے اقتدار کو وسعت و تقویت ملے۔ روم و یونان اور جن ملکوں کی بھی طویل تاریخ ہے، اُن کا سرسری مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ جو رسمیں اور عقیدے پہلے پہل مقامی رنگ رکھتے تھے، اُنھیں وسیع تر سماجی اتحاد اور سیاسی اقتدار کی غرض سے ایک مرکز پر لایا گیا۔ یوں سماجی اثرات کے زیرِ اثر رسموں، رواجوں اور عقیدوں کی تعیین و تنظیم ہوئی جس نے تخیل کو چند عمومی خصائص اور طرزِ عمل کو چند عمومی ضابطے بخشے۔ کسی بھی فلسفے کی تشکیل سے پہلے ایسا ہونا ضروری عمل تھا۔

انسان اپنی ساری زندگی تصورات اور خیالات کی دنیا میں بسر نہیں کر سکتا۔ زندگی کے تقاضے اُسے دنیا کی واقعی حقیقتوں کی طرف دھیان دینے پر مجبور کرتے ہیں۔ حیران کن امر یہ ہے کہ ماحول خیالات کی تشکیل کے معاملے میں بہت ڈھیل دیتا ہے۔ اِسی لیے کوئی خیال ایسا نہیں ہوتا جس کے ماننے والے نہ ہوں۔ البتہ ماحول اصلاح و صحت کا

تھوڑا بہت معیار ضرور عائد کرتا ہے۔ جو اُن معیاروں کا خیال نہیں رکھتا، مٹ جاتا ہے۔ جوں جوں فنون اور ہنر ترقی کرتے گئے، تحقیق اور علم کا ذخیرہ بھی بڑھتا گیا۔ مشاہدہ شدہ امور میں زیادہ پیچیدگی اور وسعت پیدا ہوتی گئی۔ اِس قسم کی ہنرمندیوں سے فطرت کے متعلق وہ عام فہم علم حاصل ہوا جس سے سائنس کی ابتدا ہوئی۔

شاعرانہ اور مذہبی عقائد کو ایک خاص معاشرتی و سیاسی اہمیت و منزلت حاصل ہوتی ہے۔ یہ اُس اعلیٰ طبقے کے لیے زیادہ موزوں ہوتے ہیں جو حکمرانوں سے براہِ راست وابستہ ہوتا ہے۔ مزدوروں اور پیشہ وروں کے پاس دو اور دو چار قسم کا معلوماتی علم ہوتا ہے۔ اُنھیں بالعموم ادنیٰ معاشرتی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ یہی حیثیت اُن کے علم کی ہوتی ہے۔ پیشہ ور معاشرتی اعتبار سے غلام سے بس ایک درجہ اوپر تھا۔ اُس کے پاس جس طرز کا علم اور جس قسم کے طریق کار پر اُس علم کا انحصار تھا، اُس کی وجہ سے اُسے معزز و مستند حیثیت حاصل نہ ہو سکی۔ روایتی نقطۂ نظر کی جڑیں سماج میں گہری ہوتی ہیں۔ یہ اُن اَخلاقی مقاصد پر مشتمل ہوتا ہے جن کی خاطر لوگ زندہ رہتے ہیں اور جن کے سہارے لوگ زندگی گزارتے ہیں، جب کہ اِس کے برعکس پیشہ ورانہ علم محض مادی فائدوں سے غرض رکھتا ہے۔ اُس سے عقیدے کی وہ جوش بھری یادیں وابستہ نہیں ہوتیں جن کے گرد پُرکھوں کی قربانیوں اور ہم عصروں کی پرستش و عقیدت ایک ہالہ بنا دیتی ہے۔

فلسفے نے سوفسطائی تحریک کی آغوش میں جنم لیا تھا۔ سوفسطائیوں کے نزدیک درج بالا دو طرزوں کے درمیان کشمکش سب سے اہم مسئلہ تھا۔ اِس کش مکش کا مذہبی عقائد کے روایتی نظام اور اس سے وابستہ اخلاقیات پر انتشار انگیز اثر پڑ رہا تھا۔ سقراط کے مطابق زندگی کے بارے میں سوال اٹھائے بغیر زندگی گزارنا انسان کے شایانِ شان نہیں ہے۔ انسان ایک ذی عقل مخلوق ہے۔ اُس پر لازم ہے کہ وہ چیزوں کی علت کی جستجو کرے اور اُنھیں رسم و رواج یا سیاسی مصلحت کے تحت قبول نہ کرے۔ سقراط بڑے خلوص

سے مذکورہ بالا دو طرزوں میں مصالحت چاہتا تھا، لیکن اُس نے مسئلے کو سلجھانے کے لیے معلوماتی طریقہ کار استعمال کیا اور اصولوں اور معیاروں کو فوقیت دی۔ بس اِس بات سے اُس پر تہمت لگی کہ وہ دیوتاؤں کی شان میں بے ادبی کرتا ہے اور نوجوانوں کو بگاڑتا ہے۔ اِسی جرم کی پاداشس میں اُسے زہر کا پیالہ پینے پر مجبور کیا گیا۔

افلاطون اپنے 'مکالمات' میں بار بار ایک تقابل اور موازنہ پیش کرتا ہے۔ اُس کے مطابق ایک جفت ساز کی جوتوں کے بارے میں رائے صحیح ہو سکتی ہے۔ ایک ڈاکٹر صحت کے بارے میں درست رائے دے سکتا ہے۔ لیکن جوتا پہنا جائے یا نہیں اور زندہ رہنا بہتر ہے یا مرنا، جفت ساز اور ڈاکٹر ایسے سوالوں کا جواب نہیں دے سکتے۔ وہ محض اور خالص پیشہ ورانہ سوالوں کی حد تک بڑے ماہر ہو سکتے ہیں، لیکن سچ مچ کے اہم سوالات یعنی اَقدار و اِقتدار کے بارے میں وہ کچھ نہیں جانتے۔ چوں کہ جفت ساز کا علم اپنی سرشت کے اعتبار سے کم مرتبہ ہے، اِس لیے ضروری ہے کہ اُس کی باگ ڈور کسی زیادہ مرتبے والے علم کے ہاتھوں میں ہو جو زندگی کے بنیادی اَغراض و مقاصد کی نقاب کشائی کر سکے اور پیشہ ورانہ اور میکانکی علم کو اُس کی حدود میں رکھے۔

میٹا فزکس کو روایت کا نعم البدل سمجھنا چاہیے کہ یہ اعلیٰ اخلاقی و معاشرتی اَقدار کا سر چشمہ اور ضامن قرار پاتی ہے۔ یہی یورپ کے کلاسیکی فلسفے کا خاص موضوع ہے جس کی صورت گری افلاطون اور ارسطو نے کی تھی۔ ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی/مسیحی دانش وروں نے اُسی فلسفے کی تجدید کی اور اُسے نئے قالب میں پیش کیا۔

یہ بات واضح رہے کہ فلسفے کی ابتدا غیر متعصبانہ رنگ میں نہیں ہوئی۔ یونانی عقائد، یونانی آرٹ اور یونانی تمدن کی عدم موجودگی میں اُن کا فلسفہ جنم ہی نہیں لے سکتا تھا۔ اُس نے معروضی طریق پر نشو و نما نہیں پائی۔ شروع سے ہی اُسے ایک فرض سونپ دیا گیا تھا یعنی مسلمہ عقائد اور روایتی رسوم کو ظاہری یا کم از کم معنوی اعتبار سے جائز ثابت

کرنا۔ فلسفے کا خمیر عقلی مواد سے نہیں بل کہ معاشرتی اور جذباتی مواد سے اٹھا ہے۔

فلسفہ طول و طویل اصطلاحات، بال کی کھال نکالنے والی منطق اور مشکل دلیلوں کے گورکھ دھندے تک محدود ہے۔ اِس کا خارج کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں۔ اگرچہ بشپ بٹلر نے کہا تھا کہ قیاس زندگی کا راستہ دکھاتا ہے، تاہم بہت کم فلسفیوں کو اُس کی بات ماننے کی توفیق ہوئی۔ کہنے کی حد تک فلسفہ بصیرت کا نام ہے۔ اِس کا مخصوص کام انسانی ذہنوں کو تعصب اور تنگ نظری سے نجات دلانا اور ادراکِ کائنات کو وسعت بخشنا ہے، لیکن مجموعی طور پر فلسفے نے بہت بڑھ چڑھ کر دعوے کیے ہیں۔ فلسفے نے اپنی تاریخ کے بہت اوائل میں قطعیت کا زعم دکھایا تھا۔ اُس کا یہ اِصرار رہا ہے کہ وہ سائنسی علوم سے زیادہ سائنسی ہے۔ سائنسی علوم صداقتِ کاملہ و قطعیہ کو نہیں پا سکتے۔ اُس نے اپنا منصب ماورائی مطلق یا باطنی حقیقت کے وجود کو ثابت کرنا اور اُس کی ماہیت اور خدوخال انسان پر منکشف کرنا قرار دیا تھا۔ اُس نے دعوی کیا کہ اُس کے پاس وہ ذریعۂ علم ہے جو سائنس اور عملی تجربوں کے ذرائع علم سے برتر ہے اور اُسے اونچا مرتبہ و مقام حاصل ہے۔

آج اگر داستانِ فلسفہ کو علم الانسان، قدیم زندگی، تاریخ، مذہب، ادب اور معاشرتی اِداروں سے مربوط کر دیا جائے تو یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اُس کی قدر و قیمت متعین ہو سکتی ہے۔ یوں تاریخِ فلسفہ ایک نئی معنویت کا روپ دھارلے گی۔ جدید سائنس کے نقطۂ نظر سے جو باتیں فضول لگتی ہیں، انسانیت کے نقطۂ نظر سے وہ مفید دکھائی دینے لگیں گی۔ مستقبل میں فلسفے کا فریضہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنے زمانے کے اخلاقی رویوں کے بارے میں انسانی افکار کی وضاحت کرے۔ یعنی اخلاقیاتی آویزشوں سے ممکن حد تک نمٹنے کا ذریعہ بنے۔ مناسب ہے کہ فلسفہ حقیقتِ مطلقہ کی لاحاصل بحث کو چھوڑ کر اُن اخلاقی قوتوں کی توضیح و تفسیر کرے جو انسان کے لیے وجۂ تحریک ہیں نیز مسرت و ترقی کی انسانی خواہش کی تکمیل میں اپنا کردار واضح طور پر ادا کرے۔

حاصلِ خطبہ

- فلسفے نے بطورِ خاص تین بڑے دعوے کیے :
- اِس کا خمیر عقلی مواد سے اٹھا ہے۔
- اِس کی ابتدا غیر متعصبانہ رنگ میں ہوئی ہے۔
- فلسفہ (عقل) قطعی ذریعۂ علم ہے۔
- حقیقت اِن دعووں کے برعکس ہے :
- فلسفے کا خمیر عقلی مواد کی بجائے معاشرتی اور جذباتی مواد سے اٹھا ہے۔
- اِس کی ابتدا غیر متعصبانہ رنگ میں نہیں ہوئی۔ اِس کی بنیاد میں یونانی عقائد، یونانی آرٹ اور یونانی تمدن کی روح کارفرما ہے۔
- یہ قطعی ذریعۂ علم نہیں ہے۔ سائنس نے اِس کے قطعی ذریعۂ علم ہونے کو چیلنج کیا ہے۔

دوسرا خطبہ

SOME HISTORICAL FACTORS
IN PHILOSOPHICAL RECONSTRUCTION

نئی فلسفیانہ تشکیل کے چند تاریخی عوامل

فرانسس بے کن سولھویں صدی کا عظیم دانش ور ہے۔ اُس کا کام زیادہ نہیں ہے لیکن جدید رجحان ساز خیالات کی بنا پر وہ علمی دنیا میں ایک ممتاز مقام کا حامل ہے۔ اُس نے ایک نئے اندازِ فکر کی نشان دہی کی۔ کسی ارضِ موعود کی دریافت کے بغیر اُس نے نئی منزل کا اعلان کیا اور اپنی بصیرت کے زور پر اُس کے خدوخال کی نشان دہی بھی کی۔ بے کن کا سب سے معروف مقولہ ہے کہ 'علم طاقت ہے'۔ اُس نے مروجہ علوم کے ایک بڑے ذخیرے کو یہ کہہ کر علم کے دائرے سے خارج کر دیا تھا کہ اُس علم سے طاقت حاصل نہیں ہوتی۔ اُس نے اپنے زمانے کے علوم کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: زیبائشی، خیالی اور نزاعی علم۔

زیبائشی علم: اِس علم کے ذیل میں اُس نے تحصیلِ ادب کو شمار کیا ہے۔ ادبیاتی علم طاقت کی بجائے آرائش و زینت کا سامان کرتا ہے۔ یہ فقط دکھاوے اور عیاشی کی چیز ہے۔ بے کن اِسے Delicate Knowledge کہتا ہے۔

خیالی علم: اِس علم سے اُس کی مراد ٹونا ٹوٹکا ہے جس کا سولھویں صدی کے یورپ میں بڑا چرچا تھا۔ سب سے زیادہ غیظ و غضب کا اِظہار اُس نے اِسی علم پر کیا ہے۔ اِس علم نے قدرتی طاقتوں کی تسخیر کو اپنا مقصد قرار دے کر علم کے صحیح اصول اور مقصد پر انگلی رکھی تھی، لیکن اِس نے اُن ضابطوں اور طریقوں کو پسِ پشت ڈال دیا جن کے ذریعے وہ تسخیرِ کائنات کی منزل پا سکتا تھا۔ یوں اُس نے دیدہ دانستہ انسان کو گمراہ کیا۔ بے کن

اِسے Fantasy Knowledge کا نام دیتا ہے۔

نزاعی علم : اِس سے مراد وہ روایتی علم ہے جو عہدِ قدیم سے علم وفضل کی روایت کے ذریعے منتشر اور مسخ صورت میں موجود تھا۔ یہ اپنے منطقی طریقۂ کار اور مقصد دونوں کی بنا پر نزاعی قرار دیا گیا۔ ایک لحاظ سے اِس کا مقصد بھی غلبہ ہی تھا۔ مگر یہ مفادِ عامہ کی خاطر قدرتی طاقتوں کی بجائے کسی طبقے، فرقے یا شخص کی خاطر دوسرے لوگوں پر غلبہ تھا۔ بے کن نے ارسطو کے طریقِ کار پر بھی اعتراض کیا۔ اِس طریقِ کار میں جب بہت زیادہ پابندی برتی گئی تو بھی اُس کا مقصد محض کسی بات کو ثابت کرنا تھا۔ جب کسی قدر نرمی برتی گئی تو سمجھا بجھا کر قائل کرنے کو اُس کا مقصد قرار دیا گیا، لیکن ثبوت بازی اور ترغیب دونوں کا ہدف فطرت کی تسخیر نہ تھا بلکہ ذہن کی تسخیر تھا۔ بے کن اِسے Contentious Knowledge کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

بے کن کے نزدیک پرانی منطق زیادہ سے زیادہ معلوم باتوں کو سکھانے کا نام ہے۔ اور سکھانے کا مطلب کسی خیال کو ذہن میں اتارنا یا شاگرد بنانا تھا۔ ارسطو کا قول ہے کہ 'جو پہلے سے معلوم ہے بس اُسے ہی دیکھا جاسکتا ہے'۔ اِس قسم کی منطق کی منزل یہی ہو سکتی تھیں کہ 'معلوم' کی تعریف کی جائے اور قدامت پسندی کے مسلمہ معیاروں کے مطابق اُن کو ایک نظام کے سانچے میں ڈھالا جائے۔

بے کن نے بڑے جوش وخروش سے پرانی باتوں کو ثابت کرنے کی بجائے نئی حقیقتوں اور صداقتوں کی دریافت کا پرچار شروع کیا۔ دریافت رموزِ فطرت کی تحقیق وتدقیق سے ہی ممکن ہے۔ خالی خولی استدلال کے ذریعے صداقت تک پہنچنے کی کوشش مکڑی کے جالے کی مانند ہے جو وہ اپنی ہی ذات سے تیار کرتی ہے۔ جالے میں بڑی ترتیب اور اہتمام ہوتا ہے لیکن وہ محض ایک جال ہی ہوتا ہے۔ تجربوں کو محض اکٹھا کرنا یعنی روایتی تجرباتی طریقِ کار اُس چیونٹی کا سا مشغلہ ہے جو بہت بھاگ دوڑ کرتی ہے

اور خام مال جمع کر کے ڈھیر لگا دیتی ہے۔ صحیح طریقِ کار جس کا آغاز بے کن نے کیا شہد کی مکھی کی سرگرمیوں سے مشابہ ہے جو چیونٹی کی طرح خارجی دنیا سے مواد جمع کرتی ہے لیکن پھر اِس محنتی مخلوق کے طریقے سے انحراف کر کے جمع شدہ مواد پر یلغار کرتی ہے اور اُسے نئے سانچے میں ڈھالتی ہے تاکہ اُس کے اندر چھپے ہوئے خزانے کو نکال باہر لائے۔

بے کن نے استقرائی ماہیت کے بارے میں جو سوچا تھا وہ بہت خام تھا لیکن اُسے یہ بڑا گہرا شعور تھا کہ علم کا مطلب ہے 'نامعلوم' کی دریافت نہ کہ 'معلوم' کو منطقی شکل دے کر دُہرا دینا۔ اِسی بنا پر وہ استقرائی طریق کار کا باوا آدم کہلاتا ہے۔ اَن جانی حقیقتوں اور اصولوں کے پیچھے مستقل لگے رہنا اور پیہم نقاب کشائی کرتے رہنا ہی استقرائی اصلی روح ہے۔ علم کی پیہم ترقی پرانے علم کی حفاظت کا ایک ذریعہ ہے ورنہ اُس کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ بے کن بار بار یہ سوال کرتا ہے کہ پرانی منطق کے کارنامے کیا ہیں؟ اُس کا پھل ہمیں کیا ملا؟ اُس نے زندگی کے مسائل کو حل، خامیوں کی اصلاح اور حالات کو بہتر بنانے کے لیے کیا کِیا ہے؟ وہ ایجادات کہاں ہیں جس سے اُس کے اِس دعوی کا جواز نکلے کہ اُس کے دامن میں صداقت ہے؟

روایتی علم کا ذخیرہ دو حصوں پر مشتمل ہے:

پہلا حصہ ہمارے بڑوں کی غلطیوں کا مجموعہ ہے۔ اُسے قدامت کی پھپھوندی لگی ہوئی ہے اور اُسے کلاسیکی منطق کے ذریعے نیم سائنسی انداز میں ترتیب دیا گیا ہے۔ اُن میں سے زیادہ تر کا ظہور کسی حادثے کے نتیجے میں ہوا۔ بعض کی پیدائش طبقاتی مفاد کی مرہونِ منت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اربابِ اختیار نے اُنھیں مستقل حیثیت دی۔

دوسرا حصہ انسانی ذہن کے اُن جبلی میلانات کی پیداوار ہے جن کا اگر شعوری و تنقیدی منطق سے توڑ نہ کیا جائے تو وہ خطرناک روپ اختیار کر لیتے ہیں۔

ارسطو کے مطابق عقل میں اتنی صلاحیت ہے کہ اُس کے ذریعے صداقتِ عقلیہ

کا عرفان حاصل ہو سکتا ہے۔ اُس کا مشہور قول ہے کہ 'آدمی سیاسی حیوان ہے'۔ اِس قول کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ذہانت حیوانی چیز ہے نہ انسانی اور نہ ہی سیاسی۔ وہ ایک برتر اور نرالی چیز ہے اور فی نفسہٖ مکمل ہے۔

بے کَن کو علم کے نظریۂ عملیت کا پرچارک کہا جاسکتا ہے۔ اُس کے مطابق انسان کو حصولِ علم کا شوق تو ہے، لیکن اُس نے اپنی عقل کو مفادِ عامہ کے لیے کم ہی استعمال کیا ہے، بل کہ اُسے علم میں کسی ایسے گوشے کی تلاش ہے جہاں اُس کی آوارہ و متلاشی روح کو آرام مل سکے، یا اُسے کوئی ایسا کونہ مل جائے جس پر ایک بھٹکتا ہوا، نت نئے رنگ دکھاتا ذہن اطمینان سے چڑھ اتر سکے، یا اُسے منافع اور بکری کی دوکان مل جائے۔ ایسا گنجینہ اُس کا مطمحِ نظر نہیں تھا جس سے خالق کی عظمت و جلال اور انسان کو نجات و رستگاری نصیب ہو۔

سولھویں اور سترھویں صدی میں جو نیا طرزِ فکر سامنے آیا اُس کے نتیجے میں رسم و رواج اور روایتی عقائد کے تصادم سے ذہنی تساہل اور جمود جاتا رہا۔ سفر، تلاش اور دریافت کی حقیقی مہم نے انسان کو اجنبی اور نامعلوم کے خوف سے آزاد کر دیا۔ انوکھی اور نرالی باتوں کے انکشافات میں اُسے لطف و سرور آنے لگا۔ مزید یہ کہ تلاش و دریافت، مہم بازی اور دور دراز علاقوں میں سفر کی خطر پسندیاں اُسے لبھانے لگیں اور یہ مشغلہ بنفسہٖ اُس کے لیے ایک عجیب لذت اور انبساط کا سامان بن گیا۔ اِس کا نتیجہ سرمایہ داری، تیز رفتار نکاسی، جنس کے بدلے جنس اور محض استعمال کی غرض سے مال تیار کرنے کی بجائے روپیہ اور منافع کی خاطر مال کی تیاری کی صورت میں سامنے آیا۔

سائنسی انقلاب اور صنعتی انقلاب ایک دوسرے کے ساتھ نتھی ہیں۔ جدید صنعت بڑی حد تک سائنس کا عملی استعمال ہے۔ پچھلی چند صدیوں میں جو اقتصادی کایا کلپ ہوئی ہے وہ محض پیسہ پیدا کرنے یا سامان سے محض فائدہ اٹھانے کی خواہش ہے اور نہ

ہی محض جوشِ عمل اور خطر پسندی۔ ریاضی، فزکس، کیمسٹری اور بیالوجی جیسے علوم میں اضافے اُس کی اولین ضروریات تھے۔ سائنس دانوں نے فطرت کی پوشیدہ طاقتوں کے بارے میں جو بصیرت حاصل کی، کاروباری لوگوں نے انجینیروں کے ذریعے اُس بصیرت کو اپنے تصرف میں لے کر اُس سے فائدہ اٹھایا۔

نیچرل سائنس کے ذریعے قدرتی طاقتوں پر پیہم حکمرانی کے خواب کو ایجادات کی صورت میں تعبیر ملی۔ بھاپ اور بجلی کے زور پر صنعتی انقلاب بے کَن کے فلسفے کا جواب ہے۔ دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ جدید صنعت نے سائنسی تحقیق کو بہت تحریک دی ہے۔ کاروبار سے حاصل شدہ دولت کسی حد تک تحقیق پر خرچ ہوئی۔ سائنس میں دریافتیں ہوئیں اور صنعت میں اُن کا اِطلاق ہوا۔ اِس سائنسی دریافت اور صنعتی اِطلاق نے ایک دوسرے کو متاثر کیا جس سے سائنس اور صنعت دونوں نے فروغ پایا۔ یوں آج یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ سائنسی علوم کا خلاصہ قدرتی طاقتوں کی تسخیر ہے۔ نیچرل سائنس، تجربہ، تسخیر اور ترقی یہ چار حقیقتیں آپس میں اِس طرح پیوست ہیں کہ اِنھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

سائنسی ترقی سے طاقت کے نئے مرکز سامنے آئے۔ طاقت اب کھیت سے کارخانے اور گاؤں سے شہر کو منتقل ہو گئی۔ اِسی طرح ذاتی و شخصی وفاداری پر منحصر ملازمتیں اور خدمات و اَلقاب، کاروباری اور اِدارہ جاتی ملازمتوں، خدمات اور اَلقاب میں بدل گئیں۔ سیاسی مرکزِ ثقل بدل جانے سے انسان کو رسم و رواج اور گروہ بندی سے رہائی نصیب ہوئی۔ یعنی ایک ایسی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس کی اَساس کسی بالائی طاقت کی بجائے رضامندانہ بنیاد پر قائم تھی۔ دوسرے لفظوں میں ریاست اب آسمانی سے زیادہ انسانی سمجھی جاتی ہے۔ اِسے کسی بلند و بالا نصب العین اور جامع و مانع اصولوں کا لازمی مظہر نہیں سمجھا جاتا بل کہ اُن لوگوں کا رنامہ سمجھا جاتا ہے جو اپنی تمناؤں کو پروان چڑھانا چاہتے ہیں۔

ارسطو نے ریاست کے قدرتی وجود کا نظریہ پیش کیا تھا۔ یہ نظریہ سترہویں صدی کے انسان کو مطمئن نہیں کر سکتا تھا۔

مابعد الطبیعیاتی نظریے کے مطابق جماعت فرد سے برتر ہے اور اِسی طرح دائمی آفاقیت، متغیر مقامیت سے برتر ہے۔ یہ نظریہ سیاسی و مذہبی بندوبست کے لیے فلسفیانہ سہارے کا کام دیتا تھا۔ عالم گیر چرچ روحانی امور میں فرد کے عقائد واَعمال کا اِسی طرح ملجا وماویٰ تھا جس طرح دنیاوی معاملات میں موروثی جاگیرداری نظام انسان کے لیے قانون وضابطے کی حیثیت رکھتا تھا۔ پروٹسٹنٹ تحریک، رومن خیالات سے باقاعدہ انحراف کا اعلان ہے۔ اِس تحریک سے ضمیر اور عبادت کو اُس منظم ادارے سے رہائی ملی جو دائمی اور آفاقی ہونے کا مدعی تھا۔ اِس کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ اس تصور نے خوب فروغ پایا کہ انسان چرچ کی قسم کے کسی اِدارے کی وساطت کے بغیر خدا سے رشتہ جوڑ سکتا ہے۔ گناہ، نجات اور بخشش کا سارا عمل دخل انسان کی روح کی گہرائیوں میں ہوتا ہے۔ اِس عمل دخل کا اُس اجتماع سے کوئی تعلق نہیں جس کا فرد ایک ماتحت کی حیثیت میں حصہ ہے۔ اِس تصور سے اُن تمام نظریوں پر ایک کاری ضرب پڑی جو فرد کی حیثیت کو کم تر بتاتے تھے۔

صنعت، سیاست اور مذہب کو متاثر کرنے والی اِن تحریکوں کا خلاصہ یہ ہے :

اوّل : دل چسپی کا مرکز ابدیت اور آفاقیت سے متغیر، مادی اور مختص کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اِس تحریک سے توجہ عالم بالا سے ہٹ کر اِس دنیا پر مرکوز ہو گئی ہے۔

دوم : روایتی اداروں کا اقتدار اور طبقاتی امتیازات رفتہ رفتہ زوال پذیر ہو گئے ہیں۔ اب انفرادی ذہن کی صلاحیت پر اعتبار بڑھتا جا رہا ہے۔ مشاہدے، تجربے اور تفکر سے اُن صداقتوں کو پایا جا سکتا ہے جو زندگی کے لیے مشعلِ راہ ہیں۔ اِسی لیے عہدِ جدید میں تجربے پر زور ہے اور اِسے ہی معیارِ آخر سمجھا جاتا ہے۔

سوم : ترقی کے تصور کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ ماضی سے زیادہ مستقبل ہمارے تخیل

پر چھا گیا ہے۔عہد زریں گزری ہوئی منزل نہیں، آگے آنے والی منزل ہے۔ جا بہ جا نئے اِمکانات ہمیں اِشارے کرتے ہیں اور سعی و ہمت پر اُکساتے ہیں۔

چہارم : ترقی، مستقل مزاجی کے ساتھ فطرت کے تجرباتی مطالعے سے ممکن ہوئی ہے ۔اِس کا اظہار ایجادات کی صورت میں سامنے آیا ہے ۔ ایجادات فطرت کو قابو میں لاتی ہیں اور قدرتی طاقتوں کو مفادِ عامہ کے لیے مسخر کرتی ہیں ۔علم طاقت کا نام ہے ۔اِس علم کا حصول فقط فطرت سے ہی ممکن ہے۔

کلاسیکی مابعد الطبیعیاتی مثال پرستی، خارجی قسم کی دینیاتی مثال پرستی سے پیدا ہوئی تھی۔ اُس کا اثر یہ ہوا کہ ذہن کو مطیع و تابع ٹھہرانے کی کوشش کی جانے لگی۔ نئی فردیت پسندی اُن پابندیوں کے بوجھ تلے کراہنے لگی جو ایک عالم گیر عقل کے تصور نے عائد کی تھیں جس کے مطابق اِس عالم گیر عقل نے فطرت اور تقدیر کو بنا کر ہمیشہ کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔

اِس بات میں کوئی شک نہیں کہ موجودہ ترقی محض ایک عبوری منزل کی ترجمان ہے۔ اِس سلسلے میں بے کن نے کمال یہ کیا ہے کہ اُس نے نیا مشروب پرانے جام میں دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

حاصلِ خطبہ

- جدید طرزِ فکر یا سائنسی طریقۂ کار کا باوا آدم فرانس بے کن ہے۔
- علم طاقت ہے اور نامعلوم کی دریافت علم ہے۔
- عہدِ زریں ماضی نہیں بل کہ آنے والا عہد ہے۔
- فقط سائنس (حواس) قطعی ذریعۂ علم ہے۔

نوٹ : فلسفے کے دعوے کے مطابق سائنس قطعی ذریعۂ علم نہیں ہے۔

خطباتِ اقبالؒ

پہلا خطبہ

KNOWLEDGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE

علم اور مذہبی تجربہ

- ــــــ دنیا کی ساخت کیا ہے ؟
- ــــــ کیا دنیا کی تعمیر میں ہمیشگی کا عنصر موجود ہے ؟
- ــــــ اِس جہاں سے ہمارا کیا تعلق ہے ؟
- ــــــ اِس جہاں میں ہماری کیا حیثیت ہے اور اِس حیثیت کی بنا پر ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

اِن سوالوں کا تعلق مذہب، فلسفے اور ارفع شاعری سے ہے۔ ارفع شاعری سے حاصل شدہ علم اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادی نیز مبہم و غیر متعین ہوتا ہے۔ مذہب شاعری سے بلند تر ہے۔ یہ فرد سے بڑھ کر سوسائٹی کو اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ مذہب حقیقت کو براہِ راست دیکھنے کے اِمکان کو روشن کرتا ہے۔

فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔ یہ ہر چیز کو شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے، بل کہ اس کا آغاز ہی شبہہ سے ہوتا ہے۔ یہ انسانی فکر کے مفروضوں کو ذہن کی کمین گاہوں سے باہر نکال کر اُن کا ناقدانہ جائزہ لیتا ہے۔ اِس جستجو میں عین ممکن ہے کہ وہ یا تو مذہبی حقائق کا انکار کردے یا محض عقل کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کو محال قرار دے کر اُسے رَد کردے۔

مذہب کی بنیاد ایمان پر استوار ہے۔ ایمان ایک پرندے کی طرح عقل کی رہبری کے بغیر اپنی منزل تک پہنچنے کے لیے اپنا بے نشان رستہ ڈھونڈتا ہے۔ یعنی پرندہ اپنی منزل کے لیے عقل استعمال نہیں کرتا البتہ 'حس' استعمال کرتا ہے۔ جدید نفسیات کے مطابق 'حس' وجدان کی بنیاد ہے اور وجدان عقل کی ہی ترقی یافتہ صورت ہے۔

ایمان محض جذبہ ہی نہیں ہے بل کہ یہ اپنے عقائد عقل سے واضح کرنے کی اہلیت

رکھتا ہے۔ مذہب کو عقل سے ثابت کرنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ فلسفہ، مذہب سے برتر ہے۔ مذہب محض تصور ہے نہ ہی محض جذبہ اور نہ محض عمل ہے، بل کہ یہ پورے کے پورے انسان کا اظہار ہے۔ اِس بنا پر فلسفے کے لیے مذہب کی حیثیت مرکزی ہے۔

اسلام کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کا رجحان رسول ﷺ کے زمانے ہی سے ہو گیا تھا۔ آنحضور ﷺ دعا کیا کرتے تھے: ''اے اللہ! مجھے اشیا کی 'اصل حقیقت' کا علم عطا فرما''۔

یونانی فلسفے نے مسلم فلسفیوں کو فکری وسعت تو دی مگر قرآنی بصیرت کو صحیح معنوں میں سمجھنے میں گمراہی کا سبب بھی بنا۔ قرآن کے عمیق مطالعہ سے یہ حقیقت دو صدیوں کے بعد کھلی کہ یونانی فلسفے کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ درست رویہ نہیں ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر یونانی فلسفے کی ضد ہے۔ اِس فلسفے کے روحِ رواں سقراط نے اپنی تمام تر توجہ کا مرکز صرف عالمِ انسانی کو قرار دیا تھا۔ اُس کے ہاں پودوں، کیڑوں اور ستاروں کی بجائے انسان ہی مطالعے کا صحیح موضوع ہے۔ مگر قرآنی روح اِس سے بہت مختلف ہے۔ قرآن مجید شہد کی مکھی جیسی مخلوق کو بھی وحی الٰہی کا حامل سمجھتا ہے۔ یہ ہواؤں کے تغیر، تبدیلی شب و روز، بادلوں، ستاروں اور سیاروں کے مطالعے کی بار بار دعوت دیتا ہے۔ افلاطون کو بھی مشاہداتی علم سے نفرت تھی۔ اُس کے خیال میں اِس علم سے محض رائے قائم کی جاسکتی ہے اور یہ حقیقی علم نہیں ہے۔ مگر قرآن مجید کس قدر مختلف ہے کہ یہ سننے اور دیکھنے کی صلاحیت کو اللہ تعالیٰ کے بیش قیمت انعامات سمجھتا ہے۔

قرآن مجید یونانی فلسفے کی روح کے خلاف ہے۔ یہ تصور مسلم علما میں ایک طرح کی علمی بغاوت کا باعث بنا۔ اِسی بغاوت کے زیرِ اثر امام غزالی نے مذہب کی بنیاد ردِ فلسفہ پر رکھی، حالاں کہ مذہب کو عقلی طور پر سمجھنے کے لیے یہ بنیاد صحیح نہیں ہے، بل کہ قرآن مجید کی روح کے بھی خلاف ہے۔ بہر حال غزالی کے جواب میں ابن رشد نے

یونانی فلسفے کے دفاع میں بہت کچھ لکھا۔ متکلمین میں اشعری تحریک کا مقصد یونانی منطق کے ہتھیاروں کے ذریعے روایتی مذہبی اقدار کا تحفظ تھا۔ دوسری طرف معتزلہ نے مذہب کو ثابت کرنے کے لیے خالصتاً عقل کو معیار قرار دے دیا۔ اِس بات کی طرف توجہ نہ کی گئی کہ مذہب کو منطق یا عقل سے نہیں جانا جاسکتا۔ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے غیر عقلی تجربہ بھی ذریعۂ علم ہوسکتا ہے۔

غزالی نے ردِ فلسفہ کا رویہ اِس لیے اختیار کیا تھا کہ وہ اسلام کی مذہبی فکر کو یونانیت کے اثر سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ کانٹ کے زمانے میں جرمنی میں چرچ، مسیحیت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے میں مصروف تھا، لیکن مسیحیت کے اَساسی اصول عقلی طور پر ثابت نہیں کیے جاسکتے تھے، لہٰذا اُسے مقدس اصولوں سے علیحدہ کردینے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ پس اَساسی اصول کی علیحدگی کے نتیجے میں اخلاقیات کی بنیاد وقتی مصلحتوں پر رکھی گئی اور یوں عقلیت پرستی نے اِلحاد کے دور کی تکمیل کردی۔ کانٹ نے یہ کہہ کر بحث ہی ختم کردی کہ انسان کو صرف 'عقلِ عملی' ودیعت کی گئی ہے جو اُس کے روزمرہ کے مسائل تو حل کردیتی ہے مگر الٰہیات یا میٹافزکس کے مسائل حل کرنے کے لیے 'عقلِ خالص' کی ضرورت ہے جس سے انسان محروم ہے۔ اِس لیے عقل کے ذریعے خدا کا علم ممکن نہیں ہے۔

عقل جامد نہیں ہے۔ یہ وجدان کی طرح حرکی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اِس کی رفتار اتنی تیز نہیں۔ مثال کے طور پر بیج ایک حقیقت کے روپ میں پورے کے پورے درخت کی وحدت کو اپنے اندر سموئے ہوتا ہے، مگر زمانی نقطۂ نگاہ سے اُس کا ظہور بہ تدریج ہوتا ہے۔ غزالی اور کانٹ دونوں اِس بات کو نظرانداز کرگئے کہ عقل، علم کی تحصیل کی خاطر اپنی حدود سے آگے نکلنے کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ اُس کا یہ عمل ایک طرح سے 'لامحدود' کی خاطر 'محدود' کا استقبال کرنا ہے۔

پہلے معیار کا اِطلاق فلسفی کرتا ہے اور دوسرے کا پیغمبر۔

حاصلِ خطبہ

- کائنات کسی تخلیقی کھیل کے نتیجے میں وجود پذیر نہیں ہوئی۔
- کائنات جامد نہیں ہے بل کہ یہ افزائش کے امکانات سے بھرپور ہے۔
- حصولِ علم کے ذرائع فقط فلسفہ (عقل) اور سائنس (حواس) نہیں ہیں بل کہ وجدان (وحی) بھی ہے۔
- جن مراحل کا مذہبی تجربے پر اِطلاق ہوتا ہے اُنھی کا فلسفے اور سائنس پر بھی ہوتا ہے جو یہ ہیں :

فوری/Immediacy

کلیت/Unanalysable

مشاہدہ/Encounter Other

عدم بیان/Incommunicable

انقطاع وانسلاک/Break with & Return to the Time

- مذہبی تجربے کے لیے بھی وہی ٹیسٹ سٹینڈرڈ ہیں جو دیگر تجربوں کے لیے ہیں :

عقلی/Intellectual

عملی/Pragmatic

دوسرا خطبہ

THE PHILOSOPHIC TEST OF THE REVELATIONS OF RELIGIOUS EXPERIENCE

مذہبی تجربے کا فلسفیانہ امتحان

خدا کے وجود سے متعلق تین دلیلیں معروف ہیں اور یہ مسیحی اور اسلامی علمِ کلام میں صدیوں سے مقبول رہی ہیں۔ پہلی دلیل 'کونی' ہے۔ اِسے دلیل علت و معلول بھی کہا جاتا ہے۔ علت و معلول کا لامتناہی سلسلہ چلتے چلتے 'آخری علت' جو بجائے خود کسی علت کا معلول نہیں تک پہنچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ آخری علت یا علتِ اولی یا علت العِلَل یا محرک خدا ہے۔

یہ دلیل ناقص ہے :

اول : علت و معلول کے سلسلے کو منطقی طور پر لامتناہی تسلسل ہونا چاہیے۔ اِسے اچانک ایک مقام پر روک کر علت العِلَل قرار دینا تعلیل کے اُس اصول کے منافی ہے جس پر یہ دلیل قائم ہے۔

دوم : منطقی طور پر علت اور معلول دونوں کا انحصار ایک دوسرے پر ہے۔ اگر آخری علت بلا معلول ہے تو ظاہر ہے آخری علت جو معلول کی محتاج ہے معلول کے نہ ہونے کے باعث محدود ہو جائے گی اور ایسی محدود ہستی کو خدا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

سوم : یہ دلیل علت و معلول کے تصور کے علاوہ کسی اور طریقے سے خدا کے وجود کو ثابت نہیں کرتی۔

چہارم : یہ دلیل متناہی کی نفی سے لامتناہی تک پہنچنا چاہتی ہے جو منطقی طور پر ممکن نہیں۔

دوسری 'دلیل غائی' کی بنیاد مختصراً کائنات میں اَشیا کی اُس غیر معمولی تنظیم اور ترتیب پر رکھی گئی ہے جو مطالعۂ فطرت کے دوران میں حیرت و استعجاب کا باعث بنتی ہے۔ یعنی یقینی طور پر اِس نظم و ضبط کے پیچھے کوئی غیر معمولی ذہن ہے جو بہ طور صناع اِس سارے نظام کو چلا رہا ہے۔ وہی خدا ہے۔

یہ دلیل بھی درست نہیں ہے :

یہ دلیل ایک ماہر صانع کا تصور فراہم کرتی ہے۔ یہ صانع، انسان کی طرح پہلے سے موجود مردہ اور بے ترتیب مادے کے اجزا کو ترتیب دے کر اُسے ایک ڈھانچے کی شکل دیتا ہے۔ یہ دلیل خالق کی بجائے صانع کا تصور دیتی ہے۔ اگر یہ تصور کیا جائے کہ وہ مادے کا خالق بھی ہے تو پہلے وہ بے ترتیب مادے کو پیدا کرے گا، پھر اُس کے اجزا میں موافقت پیدا کرے گا۔ ایسا صانع جو خام مواد سے علیحدہ تصور کیا جائے، اُسے اپنا تخلیق کردہ مادہ محدود کر دے گا۔

تیسری 'دلیل وجودی' ہے۔ یہ دلیل بھی 'دلیل کونی' کے مشابہ ہے۔ کسی ہستی کے وجود کے محض تصور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الحقیقت یا خارجی طور پر اُس ہستی کا وجود ہے۔ مشہور فلسفی کانٹ نے کہا تھا کہ 'اگر میں تصور کروں کہ میری جیب میں تین سو ڈالر ہیں تو اس تصور سے کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ واقعی میری جیب میں تین سو ڈالر ہیں'۔

اِس دلیل میں ایک منطقی نقص ہے :

جس دعوے کو ثابت کرنا مقصد ہے اُسے ہم پہلے ہی سے ثابت شدہ تسلیم کر لیتے ہیں۔ یوں منطقی کو حقیقی کے برابر ٹھہرا دیتے ہیں۔ پس خیال اور حقیقت کے درمیان جو فاصلہ قائم رہتا ہے اُسے دور کرنے کا کوئی امکان نہیں۔ یوں یہ دلیل بھی مسئلے کا حل پیش نہیں کرتی۔

اِن تینوں دلیلوں سے خدا کے وجود کا مسئلہ منطقی بنیادوں پر حل نہیں ہوتا۔ یہ

تینوں دلیلیں اِس لیے ناکام ہیں کہ وہ فکر کو ایسی طاقت تسلیم کرتی ہیں جو اَشیا پر باہر سے اثر انداز ہوتی ہے۔ ایسی سوچ ایک طرف تو فکر کو میکانکی شکل دیتی ہے اور دوسری طرف خیال اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج پیدا کر دیتی ہے۔ دراصل فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ یہ بات تب سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم اپنے اِحساسات اور مدرکات کی تعبیر مذہبی تجربے کی روشنی میں کریں۔ قرآن مجید کی تعلیمات سے واضح ہوتا ہے کہ کائنات اور حیات اُس حقیقتِ مطلقہ کی نشانیاں ہیں جو اول بھی ہے آخر بھی، جو دکھائی بھی دیتا ہے اور نگاہوں سے اوجھل بھی ہے۔

عقل استدلالی کے ذریعہ حقیقتِ مطلقہ کا اِدراک ممکن نہیں۔ یہ فقط عقل وجدانی یعنی مذہبی تجربے سے ہی ممکن ہے۔

زمانی اعتبار سے ہمارا مشاہدہ تین صورتیں اختیار کرتا ہے: مادہ، حیات اور شعور۔ یہ تینوں بالترتیب فزکس، بیالوجی اور سائیکالوجی کے موضوع ہیں۔ فزکس مادے کی نوعیت سے بحث کرتی ہے۔ اِس کا ماہر اپنے نظریات کی تائید وتصدیق کے لیے حواس پر انحصار کرتا ہے، لیکن ایسی چیزیں جو ہمارے حسی ادراک سے باہر ہیں مثلاً ایٹم وغیرہ، کا وجود مفروضے کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ اِس کے علاوہ اُس کے پاس کوئی چارہ نہیں ہے۔ یوں فزکس کے نزدیک مادی دنیا وہی ہے جس کی تصدیق ہمارے حواس کرتے ہیں۔ ذہنی اعمال یعنی جمالیات یا روحانی واردات کا تعلق بھی عالمِ محسوس سے ہے مگر وہ فزکس کے دائرہ کار میں نہیں آتے، کیوں کہ فزکس کا تعلق صرف اَشیائے مُدرَکہ سے ہے۔

کائنات کی اصل مادی نہیں ہے۔ قدیم فلسفی روح اور مادے میں امتیاز کرتے تھے۔ مادے کی خصوصیات (ٹھوس پن اور خلا میں جگہ گھیرنا) پر اتفاق تھا۔ اب ایسا نہیں ہے۔ سائنسی تجربوں نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ بجلی کی طرح کی کوئی قوت ہے جسے انرجی کا نام دیا گیا ہے۔ گویا مادے کی اپنی کوئی الگ ہستی نہیں ہے۔ کائنات انرجی ہی کی مختلف

صورتوں پر مشتمل ہے۔ مادّے کا روایتی تصور یہ تھا کہ مادہ زمان میں رہتے ہوئے مکان میں حرکت کرتا ہے۔ مگر نظریہ اضافت نے ثابت کر دیا ہے کہ زمان و مکان آپس میں مدغم ہیں۔ کائنات، واقعات و حوادث پر مشتمل ایک نظام ہے۔ اِس میں ہر واقعہ گزرے ہوئے واقعہ سے وابستہ ہے۔ مادّے کے روایتی نظریے کے مطابق مادہ ایک ٹھوس شے ہے جو خلا میں جگہ گھیرے متحرک ہے۔ یہ اپنی بدلتی حالتوں کے باوجود اپنے آپ کو برقرار رکھتا ہے۔ اب یہ خیال محض ایک گزری ہوئی داستان بن کے رہ گیا ہے۔

یونانی فلسفی زینو کے نزدیک حرکت محض فریبِ نظر ہے۔ حقیقت بلاشبہ ایک ہی ہے مگر اِس میں کوئی حرکت نہیں ہے۔ اگر حرکت غیر حقیقی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ مکان بھی غیر حقیقی ہے۔ مسلم متکلمین میں اشعریوں نے زینو کے افکار سے اِنکار کیا ہے۔ اُن کے نزدیک مکان، زمان اور حرکت کا وجود ایسے نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے۔ اُن کے نظریہ ایٹم ازم کے مفروضے کی بنیاد یہی ہے۔ حقیقت دراصل روح ہی ہے، لیکن اِس کے باوجود نظریہ اضافت میں دو خوبیاں ہیں۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ یہ نظریہ فطرت کے خارجی وجود کا منکر نہیں ہے۔ دوسری یہ ہے کہ اِس کے مطابق مکان کا دارومدار مادّے پر ہے۔

شعور، حیات ہی کا مظہر ہے۔ جوں جوں انسان اپنی زندگی میں آگے بڑھتا ہے شعور اُس کے سفر میں روشنی کے ایک نقطے کی طرح رہبری کرتا ہے۔ شعور کی حدود متعین نہیں کی جاسکتیں۔ وہ حسبِ حالات کبھی سمٹتا ہے اور کبھی پھیلتا ہے۔ شعور کو ہمارے مادی اَعمال متعین نہیں کرتے۔ اگر ایسا ہو تو اُس کی آزادانہ فعلیت کی نفی ہو جاتی ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ہر نوع کا علم شعور کی ہی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اِسس اعتبار سے شعور، روحانی اصول کی ایک صورت ہے۔ حیات اپنے طور پر ترتیب یا نظم وضبط کا ایک طریق کار ہے۔ اِسے خارجی قوت سے چلنے والی مشین قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اِس کی تعبیر

روحانی انرجی کے طور پر ہی کی جا سکتی ہے۔

علت و معلول کا تصور فزکس میں تو قابل قبول ہے مگر حیات و شعور کے مسائل پر اس کا اطلاق درست نہیں ہے۔ کائنات ساکن وجود نہیں ہے بل کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترکیب ہے جو تخلیقی بھی ہے اور مسلسل رواں دواں بھی۔ اِس سلسلے میں مختلف قرآنی آیات مثلاً : (سورۃ یونس : ٦)، (سورۃ الفرقان : ٦٢)، (سورۃ لقمان : ٢٩)، (سورۃ الزمر : ٥) کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

اِس بات میں شک نہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہے۔ اگر ہم اپنے شعور کی واردات کا تجزیہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ہم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں قدم رکھتے ہیں۔ کبھی ہمیں سردی لگتی ہے کبھی گرمی کبھی خوش ہوتے ہیں تو کبھی غم گین۔ اِن مختلف حالتوں میں ہماری ہستی بٹی ہوئی ہے۔ پس ہم لگاتار بدلتے رہتے ہیں۔ ہمارے اندر اور باہر کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو ساکن ہو بل کہ ایک مسلسل حرکت، کیفیات کا مسلسل ردوبدل اور ایک مستقل بہاؤ ہے۔ مسلسل تغیر کے اِس تصور میں زمان کا وجود لازم ہے۔ اِسی لیے داخلی واردات کے قیاسِ زمانی کو خارجی زندگی کے تصورِ زمانی سے مختلف خیال کرنا چاہیے۔

ہمیں اپنی روز مرہ عملی زندگی میں اَشیا کے خارجی نظام سے سابقہ پڑتا ہے، مگر ہماری داخلی یا باطنی زندگی میں ایسا نہیں ہے۔ یعنی ہمارے دو رُخ ہیں : ایک باطنی دوسرا ظاہری، لیکن بدلتے رہنے کے باوجود ہم میں سے ہر ایک وحدت ہے جو قائم رہتی ہے۔ یہ وحدت 'میں' ہوں یا میری 'خودی' یا 'انا'۔

تقدیر سے مراد دراصل وہ زمانہ ہے جس کے اِمکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے۔ اِسے محسوس کرنا تو ممکن ہے لیکن اِس کا حساب و شمار ممکن نہیں ہے۔ تقدیر سے مراد قسمت نہیں ہے جس کے تحت سب کچھ یعنی ماضی، حال اور مستقبل کو ابتدا ہی سے کسی جابر آقا نے باہر سے متعین کر رکھا ہے۔ اگر زمان واقعی ایک حقیقت ہے تو اس

کے نزدیک سب لحات یکساں نہیں ہو سکتے، بل کہ ہر لحہ تخلیقی ہے۔ اِس کے عمل کے بارے میں قبل از وقت قیاس کرنا ممکن نہیں ہے۔

زمان حقیقتِ مطلقہ کا لازمی جز ہے۔ مگر زمانِ تسلسل جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز موجود ہے، زمانِ حقیقی نہیں ہے۔

حقیقتِ مطلقہ کی تعبیر ایک خودی یا انا کے طور پر کی جا سکتی ہے۔ انسان کی زندگی ایک ایسی فعلیت ہے جو اُس کے منتشر رجحانات کو سہارا دے کر کسی مقصد کی تحصیل کی خاطر ایک وحدت پر مرتکز کرتی ہے۔ جب انسان عقل کی عینک سے فطرت پر نگاہ ڈالتا ہے تو اُس کی ساری عقلی جدو جہد بالآخر وجودیت (وحدت الوجود) پر جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ مگر ہمارا وجدان ہمیں احساس دلاتا ہے کہ اِسی انسانی زندگی یا خودی محدود کی وساطت سے ہمیں خودیِ مطلق یا حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کا اندازہ ہو سکتا ہے، باوجود اِس حقیقت کے کہ ہمارے ذرائع علم بہت ناقص ہیں۔ ماہیت کے اعتبار سے حقیقتِ مطلقہ اپنی فطرت میں روح ہے۔ اِسی بنا پر اُسے خودیِ مطلق تصور کرنا چاہیے۔

فلسفے کے مقابلے میں مذہب کے مقاصد بلند تر ہیں۔ فلسفہ دور سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے مگر مذہب تقرب و اتصال سے۔ یہ تقرب و اتصال تبھی ممکن ہے جب فکر اپنی حدود سے آگے بڑھے اور اِس کی خاطر وہ طریق اپنائے جسے مذہب 'دعا' سے تعبیر کرتا ہے۔

حاصلِ خطبہ

خدا کے متعلق تین نظریے معروف ہیں :

کونی/Cosmological

غائی/Teleological

وجودی/Ontological

- خدا کیا ہے ؟ یہ معمہ اِن تینوں مکتبہ ہائے فکر سے حل نہیں ہوتا۔ یہ ناقص ہیں اور خود فلسفے کی رو سے لایعنی ہیں۔
- عقلِ استدلالی کے ذریعے خدا کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ یہ وجدانی یعنی مذہبی تجربے سے ہی ممکن ہے۔
- کائنات کی اصل مادی نہیں ہے۔
- تقدیر سے مراد وہ زمانہ ہے جس کے اِمکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے۔
- زمان حقیقت مطلقہ کا لازمی جز ہے مگر زمانِ حقیقی، زمانِ مسلسل نہیں ہے یعنی اُس میں ماضی، حال، مستقبل کی تقسیم نہیں ہے۔

تیسرا خطبہ

THE CONCEPTION OF GOD AND THE MEANING OF PRAYER

تصورِ خدا و مفہومِ دعا

قرآن مجید کی سورہ نور میں خدا کی ذات کو 'نور' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہودی، مسیحی اور اسلامی کتب میں جہاں کہیں خدا کے لیے 'نور' کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے، اُس کی تعبیر جدید سائنسی علوم کی روشنی میں کرنی چاہیے۔ جدید سائنسی پیش رفت کے مطابق نور یا روشنی کی رفتار میں اِضافہ ممکن نہیں ہے۔ وہ ہر کسی کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے۔ اِس اعتبار سے نور یا روشنی کی مثال ذاتِ الٰہی کے قریب ترین ہے۔ یعنی نور یا روشنی خدا کی مطلقیت اور ہر کہیں یکساں موجودگی کی طرف اِشارہ ہے۔ ایسی تعبیر سے ہمارا ذہن وحدت الوجود کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور شاید اِسی لیے خدا کے تصور کے بارے میں مذاہب کا زیادہ تر رجحان وحدت الوجود کی طرف ہی ہے۔

انسان کی شخصی انفرادیت پر زمانی و مکانی متناہیت کا اِطلاق تو ہوسکتا ہے مگر ذاتِ الٰہی کی انفرادیت کی لامتناہیت یوں محدود نہیں کی جاسکتی۔ خدا کی بہ طور 'خودیِ مطلق' تخلیقی فعلیت مکانی اعتبار سے لامتناہی ہے۔ خدا کی لامتناہیت اُس کی تخلیقی فعلیت کے باطنی اِمکانات سے عبارت ہے اور کائنات کا وجود اُس کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔ خدا کی لامتناہیت کا اندازہ اُس کی وسعت سے نہیں بل کہ اُس کی گہرائی سے کرنا چاہیے۔ خدا لامتناہیت کے سلسلہ کا سبب تو ہے مگر بجائے خود سلسلہ نہیں ہے۔ عقلی اعتبار سے 'خودیِ مطلق' کی یکتائیت کے علاوہ جن دیگر پہلوؤں کا ذکر قرآن میں ملتا ہے وہ ہیں :
تخلیق، علم، قدرتِ کاملہ اور مطلق ہمیشگی۔

محدود انسانی ذہن فطرت کو اپنے آپ سے باہر ایک متقابل شے سمجھتا ہے جسے

وہ جانتا تو ہے مگر اُسے تخلیق نہیں کر سکتا۔ اِس بنا پر ہم خدا کے عملِ تخلیق کو ماضی کا ایک مخصوص عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ایک بنی بنائی چیز، جس کا اپنے بنانے والے کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور بنانے والا صرف ایک تماشائی کی حیثیت سے اُسے دیکھ رہا ہے۔ اِس نظریے کے مطابق کائنات کا وجود خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ ہے۔

زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزاد تخلیقی توانائی کے بارے میں فکرِ انسانی کی مختلف تعبیریں ہیں۔ اِن کا بجائے خود کوئی مستقل وجود نہیں ہے بل کہ خدا کی زندگی کو سمجھنے کے لیے عقل کے وضع کردہ معیار ہیں۔ مادی دنیا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے ساتھ قائم ہے اور خدا کچھ فاصلے پر بیٹھا اُسے چلا رہا ہے بل کہ اپنی فطرت کے اعتبار سے وہ ایک ایسا مسلسل عمل ہے جسے ہماری فکر نے علیحدہ علیحدہ چیزوں کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔

اَشعریوں کا 'نظریہ جواہر' دراصل ارسطو کے تصور 'کائنات ساکن ہے' کے خلاف مسلم فلسفیوں کی بغاوت ہے۔ اِس فکر کو ترتیب دینے والوں میں ابن ہاشم اور ابوبکر باقلانی وغیرہ کے نام شامل ہیں۔ اشعریوں کے نزدیک کائنات کی تشکیل ایسے 'جواہر' یا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ممکن نہیں ہے۔ مگر چوں کہ اللہ تعالی کے تخلیقی عمل کا سلسلہ جاری ہے، اِس لیے ہر لحہ لاتعداد 'جواہر' وجود میں لائے جارہے ہیں اور کائنات میں اِضافہ ہو رہا ہے۔ جواہر کی ہستی کا اُن کے وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے بل کہ وجود ایک صفت ہے جو خدا اُنھیں عطا کرتا ہے۔ اِس کیفیت سے پیشتر جواہر خدا کے تخلیقی عمل میں چھپے ہوتے ہیں اور اُن کا وجود میں آنا دراصل خدا کی خلاقیت کا برملا اِظہار ہے۔

بنیادی طور پر کسی جوہر کا اپنا کوئی حدود اربعہ نہیں ہے اور نہ وہ مکان کے اندر کوئی جگہ گھیرتا ہے بل کہ یوں کہنا چاہیے کہ جواہر کے اجتماع اور پھیلاؤ سے ہی مکان پیدا ہوتا ہے۔ اشعریوں کے نظریہ جواہر سے جوہری عمل کی کوئی ذہنی تصویر بنانا ممکن نہیں

لیکن جدید فزکس کے مطابق بھی تو ہر مقدار کی اصل 'ایٹم' کا تصور بطور ایکشن ہی کیا جاتا ہے۔ اِسی لیے خیال کیا جاتا ہے کہ نظریہ 'مقادیرِ عمل' میں وہی قانون کارفرما ہے جو 'جوہری عمل' میں ہے۔

اشعریوں کے نزدیک مکان چوں کہ بجائے خود 'جواہر' کا اجتماع ہے اِس لیے وہ 'حرکت' کی تعبیر کسی جسم کے ایک مقام سے سب نقطہ ہائے مکانی سے گزر کر دوسرے مقام تک پہنچنا نہیں کر سکتے تھے۔ مزید یہ کہ اِس تصور سے مکان یا خلا کو بہ طور ایک قائم بالذات حقیقت ماننا لازم آتا ہے۔ اِس مشکل کا حل یہ کہہ کر پیش کیا گیا کہ جسم، مکان یا خلا کے ایک مقام سے دوسرے مقام تک تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا بل کہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست لگا کر پہنچتا ہے۔ حرکت کے اِس عمل میں رفتار تیز ہوتی ہے اور نہ ہی سست بل کہ یکساں ہوتی ہے۔ جدید فزکس کے 'ایٹم ازم' مفروضے میں بھی کچھ اِسی قسم کا حل تجویز کیا گیا ہے۔ اشعریوں کی رائے میں جوہر کی ہستی اُسی صورت قائم رہتی ہے جب تک خدا حوادث یا اَعراض کا سلسلہ تخلیق جاری رکھے۔ جوہر یا ایٹم ہمیشہ متضاد جوڑوں کی شکل میں وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً زندگی و موت یا حرکت و سکون مگر عملاً اُنھیں ثبات حاصل نہیں ہوتا۔ یوں دو مسئلے سامنے آتے ہیں۔ اول بہ اعتبارِ فطرت کسی شے کو قرار نہیں اور دوم 'جواہر' کا صرف ایک ہی نظام ہے۔ دوسرے لفظوں میں جسے ہم 'روح' کہتے ہیں یہ لطیف قسم کا مادہ ہے یا محض ایک عرض یا حادثہ۔ پہلے مسئلے کی حد تک اشعریوں سے کچھ اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ یہ قرآن مجید کے نقطۂ نگاہ کی زیادہ اچھی ترجمانی کرتا ہے۔ دوسرے مسئلے یعنی جوہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار اَعراض یا حوادث کی مسلسل تخلیق پر ہے، سے اتفاق ممکن نہیں ہے۔ مسلم علما سے اِس ضمن میں مزید پیش رفت کی خواہش ناحق نہیں ہے۔

خدا کا تصور بطور ایک 'خودی' کرنا ہی درست ہے۔ 'خودیِ مطلق' سے دراصل

'خودیوں' ہی کا وجود میں آنا ممکن ہے۔ یعنی خدا کی تخلیقی قدرت میں چوں کہ فکر اور عمل ایک ہیں اِس لیے اِن 'اناؤں' کے وجود میں آنے کا تعلق خواہ مادی 'جواہر' کی میکانکی حرکت سے ہو خواہ ذاتِ انسانی میں فکری آزادانہ کارفرمائی سے سب 'خودیِ مطلق' کے مسلسل انکشافِ ذات کے مظاہر ہیں۔ پس بہ اعتبارِ ہستی ہر جوہر خواہ پست ہو یا بلند اپنی نہاد میں ایک 'خودی' ہے اور یہی سلسلہ تخلیق ذاتِ انسانی میں اپنی معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ انسانی خودی تبھی حقیقی ہوتی ہے جب اِس میں اپنی حقیقت کا شعور پیدا ہو۔ اگرچہ انسان معاشرتی اعتبار سے دیگر 'خودیوں' سے وابستگی رکھتا ہے تاہم درحقیقت سب سے پہلے انسانی خودی اپنی ذات پر ہی مرتکز ہوتی ہے اور اپنی انفرادیت کے ذاتی حلقہ سے دیگر خودیوں کو خارج کر دیتی ہے۔ انسانی خودی اپنے کمال پر پہنچ کر خدا کے عملِ تخلیق میں ایک خاص مقام پیدا کر سکتی ہے۔ اِسی سبب انسان اشرف المخلوقات ہے کیوں کہ وہ ایسا اعلیٰ مقام حاصل کرنے کی اہلیت رکھتا ہے جو دیگر 'خودیاں' حاصل نہیں کر سکتیں۔

اشعری تصورِ زمان مسلم تاریخِ فلسفہ میں زمان کو فلسفیانہ طور پر سمجھنے کی پہلی کوشش ہے۔ اشعریوں کے نزدیک زمان مفرد 'آنوں' کا تسلسل ہے اور اِس تسلسل میں دو آنات کے درمیان ایک 'لمحہ'، 'وقفہ' یا 'خلا' آجاتا ہے۔ یعنی وہ وقت کا 'خالی لمحہ' ہوتا ہے۔ یہی یونانیوں کا ماننا بھی تھا۔ نیوٹن نے زمان کی روانی کو ندی کے بہتے پانی کے مشابہ قرار دیا ہے۔ یعنی زمان کے بارے میں یہ نقطۂ نگاہ خارجی ہے۔ جدید فزکس کے مطابق مادہ پانی کے بہاؤ کی طرح تسلسل نہیں رکھتا۔ مادی کائنات میں تبدیلی کا عمل کسی تسلسل سے نہیں بل کہ اچانک جست سے ہوتا ہے۔ اشعریوں اور جدید فزکس نے زمان کے نفسیاتی پہلو کی طرف توجہ نہیں دی۔ اِس لیے وہ زمان کے باطنی یا داخلی پہلو کو نہ سمجھ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے مفروضے میں مادی جواہر (ایٹم) اور زمانی جواہر کے سلسلوں میں ایسی علیحدگی پیدا ہوئی گویا وہ کبھی ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہی نہ

تھے۔ زمان کے جوہری یا خارجی تصور کا اطلاق خدا کی ذات پر نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ہم خدا کی ذات کا تصور ایک ایسی زندگی کے طور پر نہیں کر سکتے جو ابھی تکمیل پا رہی ہے۔ زمان کی ماہیت کو خالصتاً خارجی طور پر سمجھنے کی کوشش سے مسئلے کا حل ممکن نہیں۔ زمان کی حقیقت کا احساس چوں کہ ہمیں شعوری طور پر ہوتا ہے، اِس لیے اُسے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے نفسیاتی تجزیے کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔

اگر لفظ 'علم' کو خودی محدود یا انسان کے لیے استعمال کیا جائے تو اس سے مراد عقلی یا استدلالی علم ہوگا یعنی ایسا علم جس کا تعلق زمان مسلسل/Serial Time سے ہے اور ایسی کائنات سے ہے جو انسان کے غیر کی حیثیت سے مستقل طور پر قائم اور موجود ہے۔ اگر خدا کے 'علم' کو بھی اِنھی معنوں میں 'علم کلی' سمجھا جائے تو ایسا ممکن نہیں کیوں کہ خدا ہر شے پر حاوی ہے اور وہ اِس طرح کائنات کا مشاہدہ نہیں کرتا جیسے انسان کرتا ہے۔ چوں کہ خدا کائنات بل کہ ہر شے پر محیط ہے اِس کا کوئی غیر نہیں، نہ اُس سے باہر کسی دوسرے کا وجود ہے۔ اُس کی فکر اور عمل ایک ہی سلسلہ ہے۔ اِس لیے انسانی فکری تجربے سے خدا کا جو تصور ابھرتا ہے وہ یہی ہے کہ وہ ایک حیات بالبصر ہے اور اُسے ایک 'خودی مطلق' کے طور پر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ خدا کے علم کو ایک ایسا زندہ تخلیقی عمل سمجھنا چاہیے جس کے ساتھ اپنے طور پر موجود اور ظاہر اشیا وابستہ ہیں۔ یہ درست ہے کہ خدا کی تخلیقی زندگی میں مستقبل موجود ہے لیکن متعین طور پر نہیں بل کہ ایک اِمکان کے طور پر یعنی آنے والے واقعات کا شیڈول پہلے سے متعین شدہ نہیں ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے کائنات اضافہ پذیر ہے اور امید رکھنی چاہیے کہ انسان اپنے ارتقائی تکمیل کے دوران میں ایک نہ ایک دن 'شر' پر غالب آجائے گا۔

جنت سے مراد حیاتِ انسانی کا وہ دور ہے جس میں انسان ابھی اپنے ماحول سے مانوس نہ ہوا تھا یعنی اُسے اپنی کمزوری اور محتاجی کا اِحساس نہ تھا۔ اُس نے اپنی

حالت بہتر بنانے کی خاطر جدو جہد شروع کی اور نہ ہی انسانی تہذیب کی بنیاد رکھی ۔ یعنی قصۂ آدم انسانی ارتقا کا دوسرا نام ہے ۔ اِس زمین پر انسان کا ظہور ہوا اور رفتہ رفتہ اُسے اپنی آزادی کا احساس ہوا ۔ وہ شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے ۔ مختصر یہ کہ قصۂ آدم کا اشارہ کسی اخلاقی پستی یا ذلت کی طرف نہیں اور نہ ہی کرۂ ارض 'دار العذاب' ہے ۔

قرآن پاک میں جس اَمانت کا ذکر ہے وہ یہی 'شخصیت'، 'خودی' یا 'انا' کی امانت ہے ۔ اِس کا بوجھ انسان نے اٹھا رکھا ہے ۔ خودی یا شخصیت کی امانت انسان نے تمام تر خطرات کے باوجود اٹھائی ہے ۔ ارتقائے خودی کے عمل میں سختیاں اور مصیبتیں برداشت کرنا اِسی عمل کا حصہ ہے ۔

اسلام نے خدا کا جو تصور دیا ہے اُسے فلسفیانہ طور پر بھی سمجھا جاسکتا ہے ۔ مگر مذہب کے عزائم فلسفے سے بلند تر ہیں ۔ مذہب کا مقصد دراصل خدا کے قریب تر پہنچنا ہے اور یہ قرب دعا کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ۔ ہر انسان اپنی تنہائی کے عالم میں کسی سچے ہم دم یا کسی اندرونی سہارے کی تلاش میں ہے ۔ نفسیاتی طور پر دعا یا عبادت فکر و تعقل کی طرح جبلی امر ہے ۔ دعا کے ذریعے انسان کو ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جو محض فکر سے حاصل نہیں ہوتی ۔ دراصل دعا کے ذریعے انسان فکر کو پیچھے چھوڑ کر خدا کے قریب پہنچنے کی سعی کرتا ہے تاکہ اُس کی زندگی میں حصہ لے سکے ۔ دعا ایک بیالوجیکل عمل ہے ۔ اِسے تصوف قرار دے کر رَد نہیں کیا جاسکتا ۔ رہی بات تصوف کی تو اِس کے مشاہدوں نے نئے جہانوں کی نشان دہی ضرور کی مگر اب اِس کی زبان اور میٹا فزکس اتنی فرسودہ ہو چکی ہیں کہ اِس کے ذکر سے کوئی نیا ولولہ پیدا نہیں ہوتا نہ ہی آج کے انسان کے لیے حقیقی تسکین کا باعث بن سکتا ہے ۔ اگر خدا ہے تو ہمیں اُس کی موجودگی کا حقیقی تجربہ ہونا چاہیے ۔ ایسا تجربہ دعا یا عبادت ہی سے ممکن ہے ۔ عبادت کا مقصد تبھی حاصل ہو سکتا ہے جب اُسے اجتماعی شکل دی جائے ۔ دراصل عبادت کی روح اجتماعی ہے ۔ نفسیاتی طور پر

اجتماع میں عام انسان کی نہ صرف قوتِ ادراک بڑھ جاتی ہے بل کہ جذبات میں شدت اور اِرادوں میں حرکت بھی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اِس ضمن میں اسلام نے حج کی صورت میں اجتماعی عبادت پر اِصرار کے ذریعے اتحاد کا سبق دیا ہے ۔ بہر حال دعا یا عبادت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، وہ انسانی ضمیر کی اُس خواہش کی ترجمان ہے کہ کائنات کی خاموشی میں کوئی تو اُس کی پکار کا جواب دے ۔

حاصلِ خطبہ

- خدا کی لامتناہیت کا اندازہ اُس کی وسعت کی بجائے اُس کی گہرائی سے کرنا چاہیے ۔
- کائنات پہلے سے بنی بنائی چیز نہیں ہے اور نہ ہی کائنات کا وجود خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ ہے ۔
- زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزاد تخلیقی توانائی کے بارے میں فکرِ انسانی کی مختلف تعبیریں ہیں ۔
- خدا کا تصور بطور ایک 'خودی' کرنا ہی درست ہے ۔
- خدا کی تخلیقی زندگی میں مستقبل موجود ہے لیکن متعین طور پر نہیں بل کہ ایک اِمکان کے طور پر یعنی آنے والے واقعات کا شیڈول پہلے سے متعین شدہ نہیں ہے ۔
- قصۂ آدم انسانی ارتقا کا دوسرا نام ہے ۔ قصۂ آدم کا اشارہ کسی اخلاقی پستی یا ذلت کی طرف نہیں ہے اور نہ ہی کرۂ ارض 'دار العذاب' ہے ۔
- مذہب کا مقصد دراصل خدا کے قریب تر پہنچنا ہے اور یہ قرب دعا یا عبادت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ۔
- نفسیاتی طور پر دعا یا عبادت فکر و تعقل کی طرح جبلی اور بیالوجیکل عمل ہے ۔
- عبادت کے مقصد کا حصول اُس کی اجتماعی صورت سے ہی ممکن ہے ۔

چوتھا خطبہ

THE HUMAN EGO

HIS FREEDOM AND IMMORTALITY

خودی، اُس کی آزادی وابدیت

انسان نہ روح ہے نہ جسم بل کہ روح اور جسم اُس وحدت کی دو جہتیں ہیں جسے ہم انسان یا 'خودی محدود' کہتے ہیں۔ یونانی فکر سے متاثر مسلم فلسفیوں نے یہ سمجھا کہ روح ایک لطیف قسم کا مادہ ہے جو جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور پھر روزِ قیامت دوبارہ زندہ کی جائے گی۔ جوں جوں دنیائے اسلام پھیلتی گئی مختلف مذاہب مثلاً یہودی، نسطوری، مسیحی، زرتشتی وغیرہ کے افکار سے مسلم فلسفیوں نے اثر قبول کیا۔ اسلامی تمدن میں تصوف عبادات کی وساطت سے وارداتِ باطن تک پہنچا۔ قرآن مجید ایسی روحانی واردات کو علم کا سرچشمہ سمجھتا ہے۔ اِس کے ساتھ دو مزید ذرائع یعنی تاریخ اور فطرت کے مطالعے کو شامل کرنے کی ترغیب بھی دیتا ہے۔

'خودی' اپنی محدودیت کے سبب نامکمل وحدت ہے۔ وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے زیادہ پراثر، زیادہ متوازن اور زیادہ انفرادیت کے لیے کوشاں ضرور ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ اُسے کامل وحدت کے حصول کے لیے کن مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ بہ ہر حال فکر جس پہلو سے بھی اُسے پرکھے، اِس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ہمارے اندر 'انا' کے وجود کا احساس پایا جاتا ہے۔ خودی ایک حقیقت ہے اگرچہ اتنی لطیف ہے کہ عقل کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ یہ اپنا اظہار ایک ایسی وحدت کی صورت میں کرتی ہے جسے ہم نفسی یا ذہنی کیفیات کا نام دیتے ہیں۔ جسے ہم ذہن کہتے ہیں وہ کیفیات کا ایک پیچیدہ اجتماع ہے اور ذہنی کیفیات کا وجود ایک دوسرے سے علیحدہ اور مستقل نہیں ہے۔ یہ وحدت ایسی نہیں ہے جو مادی اشیا کے اجتماع میں دیکھنے میں آتی ہے۔ ذہنی

کیفیات کی وحدت ایک منفرد شے ہے۔ ذہنی تصورِ مکان کا خارجی مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے بل کہ 'خودی' خارجی مکان کے کئی نظاموں کا تصور کر سکتی ہے۔ خواب میں مکان کا جو تصور ہمارے شعور میں ہوتا ہے وہ عالمِ بیداری میں مکان کے وجود سے مختلف ہے۔ دونوں آپس میں مدغم ہوتے ہیں اور نہ ہی گھل مل سکتے ہیں۔ ذہنی اور جسمانی واقعات یا حادثات زمانے کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں، مگر 'خودی' کا زمان جسم کے زمان سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جسمانی یا طبعی واقعہ مکان سے وابستگی کے سبب مدتِ زمانی کے اعتبار سے ایک موجود حقیقت ہے مگر 'خودی' کی مدتِ زمانی داخلی نوعیت کی ہے اور اپنے اندر کے حال اور مستقبل سے وابستہ ہے۔ جب کوئی جسمانی واقعہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے نشانات چھوڑ جاتا ہے جن سے ہم اُس پر صرف ہوئے وقت کا اندازہ کر لیتے ہیں۔ یوں یہ نشانات مدتِ زمانی کی علامت سمجھے جائیں گے نہ کہ بجائے خود مدتِ زمانی کے۔ اصل مدتِ زمانی کا تعلق ہماری ذہنی کیفیت یا 'خودی' سے ہے۔ اِس کے ثبوت میں کئی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ مثلاً اگر میری کوئی خواہش پوری ہوتی ہے تو اِس کی خوشی صرف مجھے ہی ہوگی، یا اگر میرے دانت میں درد ہے تو خواہ دندان ساز مجھ سے کتنی ہی ہم دردی کرے، درد کا احساس صرف مجھے ہی ہوگا نہ کہ دندان ساز کو۔ پس میری خواہشات میری ہیں۔ میری خوشی میری ہے اور یہ میری 'خودی' ہی سے ہے۔ اِسی طرح اگر میں آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ میں آپ سے پہلے کہیں مل چکا ہوں۔ لہٰذا آپ کو پہچان لینا میری اپنی کسی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا۔ اِس کا تعلق کسی اور کے تجربے یا واردات سے نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسی نفسی یا ذہنی کیفیت ہے جس کا اظہار ہم لفظ 'میں' سے کرتے ہیں۔ دراصل یہی 'میں' میری 'انا' یا 'خودی' ہے۔ شعور ایک وحدت ہے اور شعور کے سبب ہی حیاتِ ذہنی ہے۔ ہم کسی کے بارے میں سوچتے ہیں، کوئی حکم لگاتے ہیں یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو اِنھی اَعمال سے ہمیں 'خودی' کا احساس

ہوتا ہے۔ خودی کی زندگی اپنے ماحول سے باہم برسرِپیکار ایک طرح کی کش مکش ہے اور اس کش مکش میں 'خودی' رہبر توانائی ہے۔ وہ اپنے تجربات سے مسلسل تشکیل پاتی ہے اور تربیت حاصل کرتی ہے۔ 'خودی' کی حقیقت کا انکشاف ہماری شعوری واردات سے ہی ممکن ہے۔ خودی ہمارے انفرادی محسوسات و مدرکات سے الگ یا بالاتر کوئی شے نہیں بل کہ ان ہی پر مشتمل ہے۔

شخصیت کوئی چیز نہیں بل کہ عمل ہے۔ میرا تجربہ میرے اَعمال کا تسلسل ہے اور میرے اَعمال اِس لیے ایک دوسرے سے وابستہ اور متحد ہیں کہ کوئی مقصد اِن کی رہنمائی کر رہا ہے۔ میری اصل حقیقت میرے برسرِعمل ہونے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا اِدراک مکان میں موجود کسی شے کی طرح نہیں کر سکتے نہ ہی میں ترتیبِ زمانی میں تجربات یا واردات کا کوئی تسلسل ہوں۔ اگر آپ مجھے جاننا چاہتے ہیں تو میرے رویوں، فیصلوں، ارادوں، تمناؤں اور مقاصد کی روشنی میں مجھے سمجھنے کی کوشش کریں۔

اگر ہم یہ سمجھیں کہ روح اور جسم دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے آزاد اور مستقل بالذات ہے، نہ روح جسم پر اثرانداز ہوتی ہے نہ جسم روح پر۔ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ متوازی طور پر متحرک ہیں۔ اِس صورت میں جسم کے معاملات کو روح ایک فعال تماش بین کی حیثیت سے دیکھے گی۔ دوسری طرف اگر ہم یہ سوچیں کہ روح اور جسم ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں تو سوال پیدا ہوگا کہ کس انداز میں اور کب؟ مزید یہ کہ پہل کون کرتا ہے؟ جسم روح کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا روح جسم کو؟ ہم بالآخر اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں نظریے غیر تسلی بخش ہیں۔ اِس کے باوجود ذہن (روح) اور جسم دونوں عمل کے وقت بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ ارتقائے حیات سے ثابت ہے کہ ابتدا میں مادے کی ذہن پر برتری ہوتی ہے مگر جوں جوں ذہن میں قوت آتی ہے وہ مادے پر مکمل برتری حاصل کر کے خود مختار ہو جاتا ہے۔ خودی اپنی

بصیرت، نظم و ضبط، مقصد اور تصرف کی بدولت بجائے خود ایک آزاد علت ہے۔ گویا 'خودی مطلق' نے 'خودی محدود' کی آزادی کو گوارا کر کے اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اسلام انسانی نفسیات کے ایک نہایت اہم پہلو کا اعتراف کرتا ہے یعنی انسان میں آزادی و اختیار کی قوت کبھی بڑھتی ہے اور کبھی کم ہوتی ہے۔ مگر اسلام کی بطور عقیدہ یہی کوشش ہے کہ آزادی و اختیار کی قدرت 'خودی' کی زندگی کا مستقل حصہ بن جائے۔

اسلام میں ایمان سے مراد چند عقائد کو بے چون و چرا قبول کر لینا نہیں ہے بل کہ اعتماد کی ایک ایسی کیفیت ہے جس کی تحصیل کے لیے انسان کو آزمائشوں اور روحانی تجربوں سے گزرنا پڑتا ہے جس کی اہل وہی ہستیاں ہو سکتی ہیں جو نہایت مضبوطی اور دل جمعی سے اِس راستے میں درپیش مشکلات کو برداشت کرنے کی ہمت رکھتی ہیں۔ جب آنحضور ﷺ کے ارشاد ''اپنے اندر اخلاق الٰہی پیدا کرو'' کی بنا پر روحانی واردات کی طرف مسلمانوں نے قدم بڑھایا تو تاریخِ اسلام کا مطالعہ تقرب و اتصال کی کئی ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جنھیں پوری طرح سمجھنے کی ضرورت ہے مثلاً: اناالحق (منصور حلاج)، اناالدھر (حدیث لاتسبواالدھر)، میں قرآنِ ناطق ہوں (قول حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ)، ما اعظم شانی (بایزید بسطامی)۔ اِن مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں 'تقرب' کا یہ مطلب نہیں کہ خودی محدود، خودی مطلق میں مستغرق ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے (کہ ہر مثال میں 'انا' یا 'میں' قائم ہے) بل کہ اس سے مراد 'مطلق' کا 'محدود' میں سمانا ہے۔

دنیائے اسلام میں کئی صدیوں سے نہایت غلط قسم کی تقدیر پرستی رائج ہے۔ یہ وہی تقدیر پرستی ہے جسے ہماری تذلیل کی خاطر مغربی مصنفین لفظ 'قسمت' سے تعبیر کرتے ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ تقدیر کا یہ تصور ایسے فلسفیانہ افکار کے نتیجے میں وجود میں آیا جس کے پس منظر میں سیاسی مصلحتیں کارفرما تھیں۔ نظریہ علت و معلول کو خوب فروغ دیا گیا۔ اِس نظریے کے مطابق علت و معلول کا سلسلہ خدا کی ذات پر ختم ہوتا ہے، اِس لیے جو کچھ بھی ہوتا ہے خدا

ہی کے حکم سے ہوتا ہے۔ مسلمانوں میں تقدیر پرستی مزید خرابی کا باعث اِس لیے بنی کہ وہ اپنے ہر بدلتے رویے کا جواز قرآن مجید میں تلاش کرنے لگے خواہ قرآن مجید میں الفاظ کے معانی اُن کی منشا کے برعکس ہی کیوں نہ ہوں۔ نتیجتاً تقدیر سے متعلق اُن کی تعبیریں مسلم معاشرے کے مستقبل کے لیے نہایت مہلک ثابت ہوئیں۔

انسانی ہستی ایک وحدت ہے۔ حیات بعد موت کی حمایت میں بعض دلائل کا تعلق اَخلاقیات سے ہے۔ تقدیرِ انسانی کا جو تصور قرآن مجید میں ملتا ہے وہ اخلاقی بھی ہے اور حیاتیاتی بھی۔ مثلاً اِس میں برزخ کا ذکر ہے جو موت اور دوبارہ اٹھائے جانے کے درمیان توقف یا انتظار کی ایک کیفیت ہے۔ اِسلام کا حیات بعد موت کا تصور بھی دیگر مذاہب سے مختلف ہے۔ اسلام کے عقیدۂ نجات کے تحت 'خودی محدود'، 'خودی مطلق' کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت یا اپنے آپ کو لیے ہوئے۔ یوں اُسے اپنے گزشتہ اَعمال کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہو سکے گا کہ اُس کا مستقبل کیا ہوگا۔

انسان کے اَعمال ہی اُس کی 'خودی' کو مضبوط کرتے ہیں یا اُس کی ہلاکت کا باعث بنتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں انسان کے اَعمال پر ہی 'خودی' کا فنا ہونا یا موت کے بعد زندہ رہنا موقوف ہے۔ یعنی حیات بعد موت انسان کا حق نہیں بل کہ وہ اِس کا امیدوار ہے۔ اگر 'خودی' نے اپنے عمل اور کوشش کی بدولت استحکام پیدا کر لیا تو موت اُسے کوئی گزند نہ پہنچا سکے گی۔ اِس صورت میں موت اُس کے لیے ایک راستہ ہوگی اور اِسی راستے کو قرآن مجید 'برزخ' کا نام دیتا ہے۔

انسان کا مقاد کسی نہ کسی قسم کے جسدِ عنصری سے وابستہ ہے۔ اِس کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت سے ختم نہیں ہو سکتا۔ جنت اور دوزخ کوئی مقام یا جگہ نہیں ہیں بل کہ 'اَحوال' ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں انسان کے باطنی اَحوال و کیفیات کا نقشہ اُس کی نگاہوں کے سامنے پھر جائے گا۔ دوزخ کا مطلب انسان کی اپنی ناکامیوں کا دردناک

احساس ہے اور بہشت کا مطلب ہلاکت کی قوتوں پر فتح پانے کی مسرت کا احساس ہے۔ 'خلود' اور 'احقاب' کی قرآنی اصطلاحوں کا مفہوم دوزخ میں مستقل پڑے رہنے کی بجائے ایک مخصوص مدتِ زمانی ہے۔ دوزخ یا جہنم ہاویہ نہیں ہے جس میں گناہ گار ہمیشہ عذاب سہیں گے نہ جنت کوئی مستقل عیش وآرام کی کوئی کیفیت ہے۔ زندگی ایک تسلسل ہے۔ اِس لیے انسان خدا کی نو بہ نو تخلیقات کے مشاہدے کی خاطر ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ 'خودی' کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ اِس کا ہر عمل تخلیقی ہوتا ہے اور اُس کے لیے ایجاد واختراع کے دروازے کھولتا ہے۔

حاصلِ خطبہ

- انسان روح ہے نہ ہی جسم بل کہ روح اور جسم اُس وحدت کی دو جہتیں ہیں جسے ہم انسان کہتے ہیں۔
- خودی کا زمان جسم کے زمان سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔
- شعور ایک وحدت ہے اور شعور کے سبب ہی حیاتِ ذہنی ہے۔
- خودی کی حقیقت کا انکشاف ہماری شعوری واردات سے ہی ممکن ہے۔
- انسان کی اصل حقیقت اُس کے برسرِعمل ہونے میں پوشیدہ ہے۔
- مجھے میرے رویوں، فیصلوں، ارادوں، تمناؤں اور مقاصد کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔
- خودی اپنی بصیرت، نظم وضبط، مقصد اور تصرف کی بدولت بجائے خود ایک آزاد علت ہے۔
- اسلامی تصوف میں تقرب سے مراد خُودی محدود' کا 'خودی مطلق' میں فنا ہونا نہیں ہے۔
- مسلمانوں میں تقدیر کا غلط مطلب رائج ہے۔ سیاسی مصلحتیں اِس مفہوم کو

رواج دینے میں پیش پیش رہی ہیں۔

- انسان کے اعمال پر ہی 'خودی' کا فنا ہونا یا موت کے بعد زندہ رہنا موقوف ہے۔
- جنت اور دوزخ کوئی مقام یا جگہ نہیں ہیں بل کہ احوال ہیں۔

دوزخ ناکامیوں کا دردناک احساس اور بہشت ہلاکت کی قوتوں پر فتح پانے کا احساس ہے۔

پانچواں خطبہ

THE SPIRIT OF MUSLIM CULTURE

مسلم کلچر کی روح

صوفی کے لیے خدا سے اتحاد آخری منزل ہے مگر انبیا کے لیے ایسے تجربے کا مطلب اُن کے اندر ایسی قوتوں کی فوری بیداری ہے جو دنیا کو انقلاب آشنا کر کے انسانی کیفیت میں تغیر کا سبب بنتی ہیں۔ انبیا اپنے روحانی تجربے کو عالم گیر قوت بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اپنے تخلیقی عمل سے انبیا نا صرف اپنے آپ کو بل کہ حقائق کی دنیا کو بھی جانچتے ہیں جسے وہ باہر سے اثر انداز ہو کر ایک قطعی نئی شکل دیتے ہیں۔ انبیا کے روحانی تجربوں کی اہمیت کا اندازہ اُن کی دعوت کے نتیجے میں ظہور میں آنے والی سوسائٹی اور تہذیب سے کیا جا سکتا ہے۔

نبوت، شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں جذب کی کیفیت اپنی حدوں سے تجاوز کر کے اُن قوتوں کو از سرِ نو ڈھونڈتی ہے جو سوسائٹی کی صورت گر ہو سکتی ہیں۔ جب نبی کی خودی محدود، 'خودی لامحدود' سے اتصال کی حالت میں تازہ قوت پا کر زورِ اندروں سے ابھرتی ہے تو پرانے طور طریقوں کو مٹا کر زندگی کی نئی راہیں اُس پر منکشف ہوتی ہیں اور یوں وہ ایک نئی سوسائٹی وجود میں لاتا ہے۔

وحی کے کردار کا تعین وحی کے حامل کی ضرورت یا نوعیت کے مطابق ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان اپنے عہد طفلی میں تھا تو اُس نے ایسے شعور کی اطاعت قبول کی جسے 'شعورِ نبوت' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ خود کسی شے پر حکم لگانے کے قابل نہ تھا اور نہ اُسے یہ سوچنے کی ضرورت تھی کہ اُس کی اپنی پسند ناپسند کیا ہے، کون سا رستہ اختیار کرنا اُس کے لیے بہتر ہے۔ مگر رفتہ رفتہ جب عقل کی آنکھ کھلی اور اُسے اپنی بصیرت، فہم اور تدبر سے کام لینے کے مواقع ملے تو زندگی نے اپنے مفاد کی خاطر ابتدائی منازل میں شعور کے

ماورائے عقل طور طریقے چھوڑ دیے۔

پیغمبرِ اسلام ﷺ کی ذاتِ گرامی کی حیثیت پرانی اور نئی دنیا کے درمیان ایک پل کی سی ہے۔ سرچشمۂ وحی کے اعتبار سے آپ ﷺ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن وحی کی روح کے حوالے سے آپ کا واسطہ دنیائے جدید سے ہے۔ یعنی آپ ﷺ کی ذاتِ گرامی کے سبب علم وحکمت کے جن نئے سرچشموں کا انکشاف ہوا، وہ انسان کے مستقبل کی تاریخی ضروریات کے عین مطابق ہیں۔ اسلام کا ظہور دراصل عقلِ استقرائی کا ظہور ہے۔ مزید برآں اسلام میں نبوت چوں کہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی، اِس لیے اِس کا خاتمہ ناگزیر ہوگیا۔

اسلام نہ تو دینی پیشوائیت کو قبول کرتا ہے اور نہ موروثی ملوکیت اُس کے ہاں جائز ہے۔ اسلام کا بار بار عقل اور تجربے پر زور دینا یا فطرت اور تاریخ کے مطالعہ پر اِصرار کرنا، سب اختتامِ نبوت کے مختلف پہلو ہیں۔ تصورِ خاتمیت سے یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ حیاتِ انسانی میں روحانی تجربے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے انبیا کی وارداتِ باطن سے مختلف نہیں ہوتے، کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہوگیا ہے۔

آفاق و انفس دونوں علم کا ذریعہ ہیں اور دونوں سے تحصیلِ علم کی خاطر مدد لینی چاہیے۔ تصورِ خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی انسان کی رہبر ہے اور جذبے کی اِس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوسکتا، نہ ہونا چاہیے۔ اَحوال اور وارداتِ باطن، خواہ کسی بھی نوعیت کے ہوں، اُنھیں حقیقت تصور کرنے میں کوئی عار نہیں ہے۔ البتہ اپنی عقل کو استعمال کرتے ہوئے ایسے روحانی تجربوں پر آزادانہ تبصرہ یا تنقید کی جاسکتی ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ ہر نوع کی صوفیانہ واردات کو اِسی طرح فطری یا طبعی معیاروں پر جانچیں جیسے دیگر غیر صوفیانہ وارداتوں کو عقلی یا تنقیدی نگاہ سے پرکھا جاتا ہے۔ یہی رویہ آنحضور ﷺ نے ابن صیاد کے معاملہ میں اختیار کیا تھا۔

ابن خلدون پہلا مسلم عالم ہے جس نے صوفیانہ واردات کے نفسیاتی پہلو کو خالص سائنٹفک بنیادوں پر سمجھنے کی کوشش کی۔ صوفیانہ واردات علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ قرآن مجید نے دو مزید چشموں یعنی فطرت/Nature اور تاریخ/History کا ذکر کیا ہے، جس سے استفادے کی بدولت اسلامی تمدن کی اصل روح کا اظہار ممکن ہوا۔ قرآنی تعلیمات کا اہم پہلو یہی ہے کہ اُن کے ذریعے انسان کو عالمِ محسوس اور زندگی کے ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اِسی ترغیب کی بدولت جب مسلمان اِس راز سے آشنا ہوئے کہ کائنات رواں اور متحرک ہے، نامکمل اور اضافہ پذیر ہے، تو اُنھوں نے یونانی فلسفے کے جامد و ساکن تصورات کی مخالفت شروع کر دی جسے اُنھوں نے بڑے شوق سے اپنا رکھا تھا۔ ابتدا میں مسلم اہلِ علم کو اس بات کا احساس نہ ہوا تھا کہ قرآن مجید کی روح یونانی فلسفے کے منافی ہے۔ اِسی سبب اُنھوں نے قرآن مجید کا مطالعہ فلسفۂ یونان کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی مگر یہ کوشش ناکام رہی۔ اِسی ناکامی کے نتیجے میں اسلامی تمدن و ثقافت کی حقیقی روح بیدار ہوئی۔ حتیٰ کہ تہذیبِ جدید کے بعض اہم پہلوؤں کا جائزہ ثابت کرتا ہے کہ اُن کا ظہور بھی اُسی بیداری کا مرہونِ منت ہے۔

علمائے اسلام میں نظام پہلا مفکر ہے جس نے 'علم کی ابتدا تشکیک سے' کا اصول متعارف کرایا۔ بعد ازاں غزالی نے اپنی تصنیف 'احیاء العلوم' میں اُسے مزید وسعت دی اور بالآخر جدید مغربی فلسفے کے بانی ڈیکارٹ نے اِسی اصول کو 'کارتیسی اصول' Cartesian Method/ کے نام سے اپنایا۔ غزالی نے بعض قرآنی آیات کو ارسطو کے رنگ میں پیش کیا مگر اِشراقی اور ابن تیمیہ نے یونانی منطق کے نقائص کی نشان دہی کی۔ ابوبکر رازی نے سب سے پہلے ارسطو کے منطقی اصول 'شکل اول' پر تنقید کی۔ یہ تنقید استقرائی رنگ میں تھی۔ اِسی اعتراض کو عہدِ حاضر میں جان اسٹوارٹ مل نے دوبارہ دہرایا ہے۔ ابنِ حزم نے حواس سے حاصل کردہ ادراک کو علم کا سرچشمہ قرار دیا اور اسی

طرح ابن تیمیہ نے بھی یونانی منطق کے رد میں استقرا کو بطور دلیل قابل اعتماد سمجھا ہے۔ یوں تمدنِ اسلامی میں مشاہداتی علوم کی ابتدا ہوئی۔ تجربی اصول/Experimental Method مغربی فکر کی دریافت نہیں ہے بل کہ اس کا سراغ البیرونی اور الکندی کے ہاں ملتا ہے۔

مشاہداتی علوم کے تحت ہر ایک شے پر مسلسل اور گہری نگاہ رکھنی پڑتی ہے اور یہ باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ اسلامی تمدن کی حقیقی روح علم و حکمت کی تحصیل کی خاطر محسوس اور متناہی پر توجہ دینا ضروری قرار دیتی ہے۔ مسلمانوں میں تجربی منہج کی مقبولیت دراصل حکمت یونان کے ساتھ ذہنی تصادم کے نتیجے میں ہوئی۔ یونانیوں کے لیے اپنے نظریات کو قیاسی علوم کے ذریعے ترتیب دینا زیادہ اہم تھا۔ حقائق میں اُن کی دل چسپی نہ تھی۔ اِس لیے مسلم مفکرین بھی اُن کے زیرِ اثر دو صدیوں تک قرآن مجید کی حقیقی روح کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ اب اِس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لیے اِزالہ ہونا چاہیے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کی شکل و صورت یونانی فلسفے نے متعین کی ہے۔

اسلامی تمدن میں علم کی ابتدا 'محسوس' سے ہوتی ہے۔ جب تک ہم حواس کے ذریعے اپنے ماحول کو اپنی گرفت میں نہ لیں، انسانی فکر میں آگے بڑھنے کی اہلیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات کو محدود یا متناہی آشیا کا مجموعہ سمجھا جائے تو وہ ہمیں خلا میں ایک جزیرے کی طرح پڑی دکھائی دے گی جس میں زمانِ مسلسل/Serial Time کے لمحات بغیر کچھ کیے گزرتے چلے جا رہے ہیں۔ کائنات کا ایسا تصور ذہنِ انسانی کے لیے پریشانی کا باعث بنتا ہے۔ اِسی بنا پر 'متناہی' ایک ایسا بت ہے جو ذہنِ انسانی کی حرکت میں حائل ہے۔ اِس مشکل سے نکلنے کا یہی طریقہ ہے کہ ذہن زمانِ مسلسل اور مکانِ مرئی پر پوری طرح غالب آئے۔ منتہا کے لیے ہماری آخری حد ستاروں کی سمت جانا نہیں ہے بل کہ اِسے روحانیت میں تلاش کرنا چاہیے۔ یہی مرحلہ تھا جہاں پہنچ کر اسلامی فکر نے

یونانی فکر سے بالکل مختلف سمت اختیار کی۔

اسلامی تہذیب کی تاریخ سے واضح ہے کہ فکرِ محض اور تصوف کے مدارج دونوں کا مطمح نظر لامتناہی پر قابو پاناتھا۔ مسلم مفکروں نے یونانی نظریہ ایٹم ازم رَد کر کے ایسا تصور پیش کیا جو بہت حد تک جدید نظریہ 'ایٹم ازم' سے مطابقت رکھتا ہے۔ ریاضی میں نصیر الدین طوسی نے اقلیدس کے 'مسلہ متوازیات' کے تصور کو بہتر طور پر پیش کیا اور مکان کی کثیر جہتی حرکت کے اصول کی داغ بیل ڈالی۔ بعد ازاں البیرونی نے اپنے نقطۂ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کے وجود کو ساکن قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ بھی یونانی فکر سے انحراف کا نتیجہ تھا کیوں کہ اِس نظریے کے تحت زمان کو متحرک کائنات کا لازمی جز قرار دیا گیا تھا۔ البیرونی کائنات کو ایسی شکل میں دیکھتا ہے جو ابھی تکمیل کے مراحل میں ہے۔ مغربی ریاضیات میں جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمان کی کوئی حقیقت نہیں بل کہ وہ مکان ہی کی ایک جہت ہے۔ آئن سٹائن کی نسبت وائٹ ہیڈ کا نظریۂ اضافت مسلم ریاضی دانوں کے تصورات کے زیادہ قریب ہے کیوں کہ آئن سٹائن کی تھیوری میں زمان اپنی علیحدہ خصوصیت کھو کر مکان ہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اسلامی تمدن میں ریاضیات کی ترقی کے ساتھ کائنات وحیات کے ارتقا کا تصور بھی فروغ پاتا رہا۔ نقل مکانی سے حیوانات میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں سب سے پہلے جاحظ نے اشارہ کیا۔ بعد ازاں ابن مسکویہ نے ارتقا کے تصور کو آگے بڑھایا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تمدن کے افکار بحیثیت مجموعی کس سمت میں متحرک تھے۔

ذاتِ الٰہی کے بارے میں قرب یا اتصال کا اِطلاق اِس طرح نہیں ہوسکتا جس طرح مادی اَجسام پر کیا جاتا ہے۔ خدا کا تعلق ساری کائنات سے اِس طرح ہے جیسے روح کا جسم کے ساتھ۔ عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں: ایک کا تعلق مادی اَشیا سے ہے، دوسری کا غیر مادی سے اور تیسری کا ذاتِ الٰہی سے۔ مادی اَشیا سے متعلق مکان

کی آگے تین قسمیں ہیں : بڑے ٹھوس اَجسام کا مکان جس میں حرکت کے ساتھ زمان کی ضرورت ہے، دوسرا لطیف اَجسام کا مکان مثلاً ہوا، آواز وغیرہ اور تیسرا روشنی یا نور کا مکان۔ اِن سب کے زمان میں فرق ہے۔ اگرچہ یہ سب مکان ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ موجود ہیں، اِن میں امتیاز کرنا ممکن نہیں سوائے اِس کے کہ ہم یا تو عقلی طور پر اُن کا تجزیہ کریں یا پھر روحانی طور پر اُن کا مشاہدہ کریں۔ عراقی کے خیال میں صرف روح ہے جو مکان سے آزاد ہے اِس لیے اسے نہ متحرک کہا جاسکتا ہے نہ ساکن۔ مکان کے اختلافات کے بعد بالآخر مکانِ الٰہی کی نوبت آتی ہے جو ہر قسم کے اَبعاد سے پاک ہے۔ وہ سمتوں اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیاں اُس پر ختم ہوتی ہیں۔ جب ریاضی اور فزکس کے جدید تصورات کا کسی کو علم نہ تھا تو ایک مسلم صوفی نے زمان و مکان کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدے کی ترجمانی کی۔ عراقی، ریاضی سے واقف نہ تھا۔ وہ بھی ارسطو کی طرح کائنات کو جامد و ساکن سمجھتا تھا۔ مگر اس کے باوجود اُس کے نظریہ زمان و مکان کی جھلک پروفیسر الیگزنڈر کے خطبات Space, Time and Deity میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اگر پروفیسر موصوف نے زمان کو مکان کا 'دل' قرار دیا ہے تو عراقی یہ تصور پیش کرتا ہے کہ ذاتِ الٰہی کا تعلق کائنات سے ویسے ہی ہے جیسے روح کا جسم سے۔ یعنی فلسفے سے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی بجائے عراقی نے حقیقت کا وجود اپنی روحانی واردات کی بنا پر دریافت کیا۔ اگرچہ عراقی کی سوچ کا رخ درست تھا، یونانی فلسفے کے اثر نے اُس کا رستہ روک لیا۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ ذاتِ الٰہی کا زمانِ مسلسل سے کیا تعلق ہے۔ اگر یہ بات اُس کی سمجھ میں آجاتی تو یہ حقیقت بھی اُس پر عیاں ہو جاتی کہ اسلامی تصور کے مطابق کائنات اِضافہ پذیر ہے۔ اسلامی فکر کے مطابق کائنات ساکن نہیں بل کہ حرکی ہے۔ اِس تصور پر ابن مسکویہ نے یہ اِضافہ کیا کہ حرکت ارتقائی نوعیت کی ہے۔ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ نے اِس تصور کو مزید تقویت عطا کی۔ قرآن مجید نے بھی تاریخ

کو اَیَامُ اللہ کہہ کر اُسے سر چشمۂ علم قرار دیا ہے۔ قوموں کی تاریخ کا مطالعہ بھی بطور ایک علم کرنا چاہیے۔ اب اِس سے بڑی غلط بیانی کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں ایسی کوئی ہدایت نہیں جس پر فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی جا سکے۔ دراصل مقدمہ ابن خلدون ایک طرح سے اِسی قرآنی ہدایت کا عکس ہے۔ قرآن مجید کے نزدیک نہ صرف تاریخ، علم کا ایک سر چشمہ ہے بل کہ اُس نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول بھی مقرر کر رکھا ہے۔ یعنی واقعات کے بارے میں جو شہادت ملے، اُس کی صحت کو صحیح طور پر جانچنے کے بعد اُس پر اعتماد کیا جائے۔ عالمِ اسلام میں علمِ تاریخ کی پرورش اِسی بنا پر ہوئی کہ قرآن مجید نے حقائق پر نظر رکھنے کی ہدایت دے رکھی ہے۔ آنحضور ﷺ کے ارشادات کی صحت کے بارے میں بھی اُنھیں جمع کرتے وقت تحقیق سے کام لیا گیا۔ اسلام نے ابن خلدون کے علاوہ تاریخ دانوں میں ابن اسحاق، طبری، مسعودی اور بلاذری جیسی کئی نادر روزگار ہستیاں پیدا کیں۔

اگر عہدِ حاضر میں مغربی فکر کی روش یونانیت کے منافی ہے تو اِس کی ابتدا مسلمانوں نے کی ہے۔ مغربی مفکر سپینگلر اِس حقیقت کو اس لیے تسلیم نہیں کرتا کیوں کہ ایسی صورت میں اُس کے تصورِ تہذیب کے تمام دعوے باطل ہو جاتے ہیں۔ سپینگلر کے خیال میں اسلامی تہذیب بہ اعتبارِ روح اور ماہیت خالصتاً مجوسی ہے۔ مجوسی تہذیب سے اُس کی مراد وہ مشترکہ تہذیب ہے جو بقول اُس کے مجوسی مجموعۂ مذاہب یعنی یہودیت، کلدانیت، ابتدائی مسیحیت، زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل ہے۔ سپینگلر تعلیماتِ نبوی کو اِس لیے مجوسی سمجھتا ہے کہ اُس کے مطابق خدا ایک ہے۔ بقول اُس کے خدا کو یہواہ کہہ لیں، اہورمزد یا مردوک، اِن سب کا اصول ایک ہی ہے یعنی 'خیر'۔ اِس عقیدے کے ساتھ ایک اور عقیدہ 'مسیحا کے آنے کی امید' کا وابستہ کیا جائے تو یہ مجوسی مذہب کا بنیادی نقطہ قرار پاتا ہے۔ اِس کی بنیاد اِس عقیدے پر قائم ہے کہ خیر و شر کی آویزش جاری ہے۔ درمیانی مدت میں شر کا غلبہ ہوگا لیکن آخر کار یعنی روز جزا خیر کی فتح ہوگی۔ اگر سپینگلر اِس

نظریے کو اسلام پر منطبق کرتا ہے تو اِس سے بڑھ کر غلط فہمی اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ دراصل مجوسیت خدایانِ باطل کے وجود کی قائل ہے، مگر اُن کی عبادت سے انکاری ہے۔ دوسری طرف اسلام تو خدایانِ باطل کے وجود ہی کا منکر ہے۔ سپینگلر یہ فرق نہ سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے اصول ختمِ نبوت کی تمدنی اہمیت اُس پر واضح نہ ہو سکی۔

اسلام میں خاتمیت کا تصور مسیحا کے مسلسل انتظار کی اُس روش کے خلاف ہے جس کی بنا پر تاریخ کا ایک باطل نظریہ قائم ہوا۔ ابن خلدون نے اِسی سبب اِس نوع کے نام نہاد اسلامی عقیدے پر تنقید کی ہے۔ ایسے عقیدے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

حاصلِ خطبہ

- صوفی کے لیے خدا سے اتحاد آخری منزل ہے جب کہ نبی کے لیے ایسے تجربے کا مطلب انقلاب خیز قوتوں کی فوری بیداری سے نئی سوسائٹی کو وجود میں لانا ہے۔
- پیغمبر اسلام ﷺ کی ذاتِ گرامی کی حیثیت پرانی اور نئی دنیا کے درمیان ایک پل کی سی ہے
- اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے۔
- اسلام میں نبوت چوں کہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس لیے اس کا خاتمہ ناگزیر ہوگیا۔
- اسلام نہ تو دینی پیشوائیت کو قبول کرتا ہے اور نہ موروثی ملوکیت اُس کے ہاں جائز ہے۔
- آفاق وانفس دونوں علم کا ذریعہ ہیں اور دونوں سے تحصیلِ علم کی خاطر مدد لینی چاہیے۔
- قرآن مجید نے دو مزید چشموں یعنی فطرت اور تاریخ کا ذکر کیا ہے جس سے

- ___ استقرا کی بدولت اسلامی تمدن کی اصل روح کا اظہار ممکن ہوا۔
- ___ خدا کا تعلق ساری کائنات سے اِس طرح ہے جیسے روح کا جسم کے ساتھ۔
- ___ اسلام میں خاتمیت کا تصور مسیحا کے مسلسل انتظار کے تصور کے برعکس ہے۔

چھٹا خطبہ

THE PRINCIPAL OF MOVEMENT IN THE STRUCTURE OF ISLAM

اسلام کا اصولِ حرکت

اسلام کائنات کے بارے میں قدیم جامد تصور کے برعکس ایک حرکی نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ انسانی اتحاد کی بنیاد فرد کی اہمیت پر رکھتا ہے اور خونی رشتوں پر اتحاد کے تصور کو رد کرتا ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے انسانی اتحاد اُس وقت ممکن ہے جب نوعِ انسانی کو ایک سمجھا جائے جس کی اصل مادی کی بجائے روحانی ہو۔

ظہورِ اسلام کے وقت انسانیت منتشر اور تباہ حال تھی۔ عیسائیت اتحاد اور نظم وضبط کے قیام میں ناکام ہو چکی تھی۔ دنیا پھر سے دیوی دیوتاؤں کی اَساس پر استوار پرانی تعبیروں میں پناہ ڈھونڈ رہی تھی۔ اب سوال یہ تھا کہ کیا کوئی جذبات پر مشتمل ایک نیا تمدن ممکن ہے جو انسانیت کو ایک بار پھر متحد کر سکے اور تہذیبِ انسانی کو بچا سکے؟ گویا دنیا ایک نئے تمدن کی تلاش میں تھی جو تاج و تخت کے کلچر اور خونی رشتوں پر قائم نظام کی جگہ لے سکے۔ اِس نئے تمدن نے سرزمینِ عرب میں اُس وقت جنم لیا جب اِس کی شدید ضرورت تھی۔ عرب میں نئے تمدن کی اٹھان حیران کن بات نہیں ہے۔ حیاتِ عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات سے باخبر ہوتی ہے اور اپنی سمت خود متعین کرتی ہے۔ مذہبی زبان میں ہم اِسے پیغمبرانہ اِلہام کہتے ہیں۔ اسلام ایسے سادہ لوگوں پر نازل ہوا جو پرانی تہذیبوں کے اثرات سے پاک تھے۔ اِس نئی تہذیب نے 'توحید' کو عالمی اتحاد کی بنیاد قرار دیا۔ اسلام دراصل ایک ایسا ریاستی نظام ہے جو عقلی اور جذباتی زندگی میں عملی طور پر وحدت کے اصول کو لازم قرار دیتا ہے۔ وہ انسان کی اِطاعت کی بجائے خدا کی اِطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ چوں کہ خدا ہی انسان کی روحانی بنیاد ہے اِس لیے خدا کی اِطاعت

دراصل انسان کی اپنی مثالی فطرت کی اِطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی بنیاد مستقل ہے لیکن وہ اپنا اظہار تغیر و تبدل کی صورتوں میں کرتی ہے۔ قرآن مجید کے نزدیک 'تغیر' خدا کی اہم نشانیوں میں سے ہے۔ اہلِ مغرب نے اِس حقیقت کو نظر انداز کیا جس سے اُن کی سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی زندگی مذہب سے الگ ہوگئی۔ مسلمانوں نے اِس اصول کو اپنانے سے گریز کیا جس کے نتیجے میں گزشتہ پانچ صدیوں سے عالمِ اسلام میں فقہی جمود طاری ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں حرکت یا تغیر کا اصول کیا ہے؟ جواب ہے اجتہاد۔ اسلام کے سیاسی پھیلاؤ کے سبب فقہ وقانون کا مطالعہ ضروری ہوگیا تھا۔ چناں چہ فُقہا نے بڑی محنت اور تگ و دو سے کئی مکتبہ ہائے فقہ تشکیل دیے۔ بہ حیثیت مجموعی اِن فقہی مسالک نے 'اجتہاد' کے تین درجے مقرر کیے :

اجتہادِ مطلق : تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی

اجتہادِ منتسب : محدود آزادی

اجتہادِ مقلد : ایسے مسئلے کے بارے میں مخصوص آزادی جسے بانیانِ مسالک نے بغیر کسی فیصلے کے چھوڑ دیا ہو۔

ہم یہاں 'اجتہادِ مطلق' تک محدود رہیں گے۔ سنی فقہا 'اجتہادِ مطلق' کو نظریاتی طور پر تسلیم کرتے ہیں لیکن جب سے چار مکتبہ ہائے فقہ وجود میں آئے ہیں وہ عملی طور پر اِس نوع کے اجتہاد کی اجازت نہیں دیتے بل کہ اُسے ایسی شرائط سے مشروط کرتے ہیں جن کا کسی فردِ واحد میں یک جا ہونا عملاً ممکن نہیں ہے۔ قانونِ اسلام میں جمود کے اَسباب یہ ہیں :

اول : اسلام میں معتزلہ کی عقلیت پسندی نے علما کو دو گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ قدامت پسند علما نے عقلیت کے حقیقی مقاصد کو غلط سمجھا۔ عقل پرستوں کی بلا روک ٹوک آزاد فکری

پسند علما نے عقلیت کے حقیقی مقاصد کو غلط سمجھا۔ عقل پرستوں کی بلا روک ٹوک آزاد فکری سے یہ تاثر فروغ پا گیا کہ عقلیت ایک انتشار خیز تحریک ہے۔ اِس سے اسلام کا اجتماعی وجود برقرار نہ رہ سکے گا۔ نتیجتاً قدامت پسند علما عقلیت کو کچلنے کی خاطر شرعی قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے گئے۔

دوم: صوفی ازم کا نشوونما بھی جمود کا سبب بنا۔ صوفی ازم دراصل فقہائی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھی۔ مگر آگے چل کر اپنی آزاد خیالی کے زیر اثر جب صوفی ازم نے ظاہر و باطن کے اختلاف پر زور دیا تو اُسے قدامت پسندی کی بجائے عقلیت ہی کا حلیف تصور کیا گیا۔ صوفی ازم میں ترکِ دنیا کا تصور فروغ پا گیا اور مسلمانوں کی نظروں سے اسلام بحیثیت ایک نظامِ مدنیت اوجھل ہو گیا۔ مسلمانوں کے بہترین دماغ تصوف کی طرح مائل ہو گئے اور ریاست کی باگ ڈور متوسط اور جاہل لوگوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ پہلے سے موجود فقہی مسالک سے چمٹے رہنے ہی میں عافیت سمجھی گئی۔

سوم: بغداد 1258ء میں منگولوں کے ہاتھوں برباد ہو گیا۔ مسلمانوں کے سیاسی و تمدنی زوال کے وقت قدامت پسند علما نے اُنھیں مزید انتشار سے بچانے کے لیے بہتر یہی سمجھا کہ قانونِ شریعت کی جو تعبیر پرانے فقہا نے کر دی ہے، اُسے جوں کا توں رہنے دیا جائے تاکہ اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کا تحفظ ہو سکے۔

تیرہویں صدی عیسوی کے نامور عالم ابن تیمیہ کی تعلیم و تربیت حنبلی فقہ کے مطابق ہوئی۔ اُنھوں نے اجتہادِ مطلق کی ضرورت پر اِصرار کیا اور چاروں مکتبہ ہائے فقہ کی قطعیت کا انکار کیا۔ ظاہری مکتبۂ فقہ کے بانی ابن حزم کی طرح اُنھوں نے حنفی اصولِ قیاس و اجماع سے انکار کیا۔ اِسی طرح سولہویں صدی عیسوی میں سیوطی نے بھی آزادیٔ اجتہاد کا دعوی کیا اور ہر صدی کے آغاز میں مجدد کے تصور کا اِضافہ کیا۔ مگر ابن تیمیہ کی تعلیمات کا صحیح اظہار اٹھارویں صدی کے عظیم مصلح ابن عبدالوہاب کی تحریک سے ہوا جس

سنوسی تحریک، سید جمال الدین افغانی کی اتحادِ اسلامی کی تحریک سب کی سب وہابی تحریک سے ہی متاثر تحریکیں ہیں۔ اگرچہ وہابیت نے چاروں فقہی مسالک کی قطعیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تاہم اُس کا مزاج قدامت پسندانہ تھا۔ اُس نے قوانینِ اسلام کی تعبیر کے معاملے میں صرف احادیث پر انحصار کیا۔

اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ عالَم نہیں ہیں۔ انسان کے ہر فعل یا عمل کا انحصار ذہنی رجحان یا نیت پر ہے۔ یعنی ذہنی پس منظر عمل کی نوعیت متعین کرتا ہے۔ اگر نیت میں فتور ہے تو عمل 'سیکولر' یا 'ناپاک' ہوگا۔ اگر ایسا نہیں تو اُسے 'روحانی' کہا جائے گا۔ اِس اعتبار سے اسلام ایک ایسی وحدت ہے جو بہ یک وقت 'چرچ' بھی ہے اور 'ریاست' بھی۔ توحید ایک عملی اصول کی حیثیت سے مساوات، اتحاد اور آزادی کا علم بردار ہے۔ فکرِ حاضر نے اسلام بل کہ ہر مذہب کی جو سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے، وہ مادے پر اُس کی تنقید ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مادے کی اپنی کوئی حیثیت نہیں جب تک ہم اُس کی جڑیں روحانیت میں نہ ڈھونڈیں۔ اِس اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے ناپاک یا 'سیکولر' قرار دیا جائے۔ مادے کی تمام کثرت دراصل روح کے اپنے مسلسل اِظہار ہی کا ذریعہ ہے۔ اسلام میں سب کچھ 'مقدس' ہے جیسے آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''ہمارے لیے ساری دنیا مسجد ہے'' لہٰذا اسلام میں ریاست کا مقصد انسانی ہیئتِ اجتماعیہ میں روحانیت کا فروغ ہے۔

ابتدائی مسیحیت کی بنیاد کسی سیاسی یونٹ یا سول سوسائٹی کی بجائے 'ناپاک دنیا' میں ایک خانقاہی نظام پر استوار تھی۔ اِس نظام کا دنیاوی معاملات سے کوئی تعلق نہ تھا، بل کہ اِس میدان میں وہ رومن حکومت اور اُس کے قوانین کی پابند تھی۔ بعد میں جب ریاست نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو 'چرچ' اور 'سٹیٹ' ایک دوسرے کے مدِمقابل آ گئے۔ اسلام میں ایسی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسلام کی ابتدا ایک سول سوسائٹی کی شکل میں

ہوئی جس نے قرآن مجید سے ماخوذ چند سادہ قوانین نافذ کیے جو بعد میں تعبیر کے ساتھ ساتھ پھیلتے چلے گئے۔

اسلام کی سیاسی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقی اَقدار نظر انداز کی گئیں جس کے نتیجے میں اسلام پر زور دینے کی بجائے قومی یا علاقائی اَقدار کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ دوسرے اَلفاظ میں 'توحید' پر 'جہالت' کی مہر ثبت کر دی گئی یا اُس کی عالم گیر اَقدار پر قومی و علاقائی رنگ چڑھا دیا گیا۔ اِس لیے ضروری ہے کہ اسلام کی اصل اَقدار یعنی آزادی، مساوات اور اتحاد کو از سرِ نو دریافت کیا جائے۔

سنی فقہ کے مطابق امام یا خلیفہ کا تقرر واجب و لازم ہے۔ لیکن کیا امامت / خلافت صرف فردِ واحد کا حق ہے؟ ترکوں کے اجتہاد کے مطابق یہ منصبی ذمہ داری ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو بھی سونپی جا سکتی ہے۔ جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ابن خلدون نے عالم گیر خلافت کے بارے میں تین مختلف نظریوں کا ذکر کیا ہے:

- عالم گیر خلافت شرعی حکم ہے، اِس لیے اِس کا قیام واجب ہے۔
- اِس کا قیام وقتی ضرورت یا مصلحت ہے۔
- ایسے تقرر یا قیام کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے۔ ترکوں کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ تاریخ میں عالم گیر خلافت کا تجربہ کامیاب نہیں رہا۔ پہلے تو وہ ملوکیت میں بدلی اور بعد میں جب مرکز کی کمزوری کے سبب دنیائے اسلام میں خود مختار سلطنتیں قائم ہو گئیں تو اِس منصب کی کوئی حیثیت نہ رہی۔ تاریخِ اسلام سے واضح ہے کہ جب حالات خراب ہوئے تو قاضی ابو بکر باقلانی نے خلیفہ کے لیے قریشی ہونے کی شرط ختم کر دی اور فتویٰ دیا کہ جس علاقے میں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اُسے اِمام تسلیم کر لیا

جائے۔ بالآخر ابن خلدون نے بھی حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا۔ ترکوں کی روش بھی اپنے تجربات کی روشنی میں ایسی ہی ہے۔

جدید عالمِ اسلام جس سمت میں بڑھ رہا ہے لازم ہے کہ ہر مسلم قوم تمام تر توجہ صرف اپنے آپ پر مرکوز کرے۔ جب سب اپنی اپنی جگہ طاقت ور ہو جائیں تو جمہوریتوں کے ایک موثر یونٹ کی شکل اختیار کر لیں۔ صحیح اتحاد آزاد ریاستوں کی جمعیت یا وفاق سے ہی قائم ہو سکتا ہے۔ اِسی صورت میں مختلف قومیں اپنے نسلی اختلافات بھلا کر ایک مشترک روحانی تمنا کی بنا پر اکٹھی ہو سکتی ہیں۔

اسلام نیشنل ازم ہے اور نہ ہی امپیریل ازم، بل کہ ایک انجمنِ اقوام ہے جو ہماری اپنی بنائی ہوئی مصنوعی علاقائی حدود اور نسلی امتیازات کو محض شناخت کی خاطر قبول کرتا ہے۔

ترک پہلی مسلم قوم ہے جس نے قدامت پسندی کا چولا اتار کر ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے۔ ترک نئی قدریں تخلیق کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور اسلامی قانون کی نئی تعبیروں کے لیے بے قرار ہیں۔ جس سوال کا آج ترکوں کو سامنا ہے، باقی کی اسلامی دنیا کو بھی وہی درپیش ہیں۔ یعنی کیا قانونِ اسلام میں ارتقا کی کوئی گنجائش ہے؟ اِس سوال کا جواب یقیناً 'ہاں' میں دینا پڑے گا۔ آج مسلم اقوام کو وہی رویہ اختیار کرنا پڑے گا جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی رحلت کے وقت اختیار کیا تھا۔ یعنی اب کتاب اللہ ہمارے لیے کافی ہے۔

جدید اسلام میں روشن خیالی کی تحریک کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ مگر اس بات کا خیال رہے کہ روشن خیالی کے ساتھ عموماً جو نظریات ابھرتے ہیں وہ جدید اسلام کی تاریخ میں ایک نہایت نازک مرحلہ بھی بن سکتے ہیں۔ روشن خیالی کا رجحان اگر اپنی متعین حدود میں نہ رہے تو تفرقے اور انتشار کا باعث بنتا ہے۔ مسلمان آج اِسی کیفیت سے گزر رہے ہیں جس سے 'تحریک اصلاح دین' کے دوران میں یورپ گزرا تھا۔ آج کی مسلم اقوام کے قائدین کا

فرض ہے کہ یورپ کی سیاسی زندگی میں مسیحیت کے اثر و رسوخ کے خاتمے کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کریں اور پھر اسلام کے نظامِ مدنیت کے مقاصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے آگے قدم بڑھائیں۔ اسلامی فکر نے اپنی لچک کی بنیاد پر اپنے اردگرد کی تہذیبوں سے جو ثقافتی عناصر اخذ کیے، اُنھیں اپنے مذہبی نصب العین کے مطابق ڈھال لیا۔ فقہائی اگر ایک نسل میں قانونِ اسلام کی تعبیر کے بارے میں اختلافات پیدا ہوئے تو دوسری نسل نے اُن میں مطابقت پیدا کر دی۔ پس یہ وسعتِ نظر فقہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں بہ خوبی نظر آتی ہے۔ فقہ کے تاریخی ارتقا سے معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مسلمانوں کو تقویت ملے گی، اسلام کی عالم گیر روح فقہائی قدامت پسندی کے باوجود اپنا اثر دکھا کر رہے گی۔ مگر خیال رہے کہ برصغیر پاک و ہند کے مسلم عوام نہایت قدامت پسند ہیں۔ بات بات پر ناراض ہو جاتے ہیں اور فرقہ وارانہ تنازعات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اِس لیے فقہ اسلامی کی بحث میں تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کرنا آسان نہیں۔ مزید معروضات اِس ضمن میں یہ ہیں :

ابتدائے اسلام سے لے کر عباسیوں کے عروج تک سوائے قرآن مجید کے مسلمانوں کا کوئی تحریری ضابطۂ قوانین نہیں تھا۔

پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے اوائل تک عالمِ اسلام میں کم از کم انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر وجود میں آ چکے تھے۔ بڑھتی ہوئی تہذیب کی ضروریات کے پیشِ نظر فقہا کو بہت محنت سے کام لینا پڑا۔ فتوحات کی توسیع اور نئے لوگوں کے قبولِ اسلام کے سبب فُقہا کو اُن کی عادات و رسوم کے مطالعہ کی روشنی میں قانونِ اسلام کو وسعتِ نظری سے تعبیر کرنا پڑا۔ تاریخِ اسلام سے اِس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ فقہی معاملات کی تعبیر و تاویل میں استخراجی کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی رویہ اختیار کیا گیا۔

جب ہم قانونِ اسلام کے چار تسلیم شدہ ماخذ اور اُن سے متعلق فکری تنازعوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو مسالکِ فقہ کے مفروضہ جمود کا تاثر نہیں رہتا بل کہ عیاں ہوتا ہے کہ

قانونِ اسلام میں مزید ارتقا کا امکان ہے۔ اسلامی قانون کے اَساسی ماخذ چار ہیں :

قرآن مجید : قانونِ اسلام کا پہلا ماخذ قرآن ہے۔ یہ چند قانونی اصول بالخصوص خانگی امور وضع کرتا ہے۔ یہ کوئی بسوط قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ زندگی کے بارے میں قرآن کا مطمحِ نظر حرکی ہے۔ البتہ انسانی حیات محض تغیر کا نام ہی نہیں ہے بل کہ اِس میں ثبات کے عناصر بھی موجود ہیں۔ زندگی ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے۔ اِس لیے ضروری ہے کہ تغیر کی جو شکل بھی ہم اختیار کریں، قدامت پسندانہ قوتوں کی اہمیت کو نظر انداز نہ کریں۔ اسلام ایک غیر علاقائی مذہب ہے۔ اِس نے کئی متحارب قوموں کو متحد کر کے اُن میں ایسا شعور پیدا کیا جس کے سبب مسلمانوں میں اجتماعی ارادے یا اجتماعی ضمیر کی موجودگی ممکن ہوئی۔ اِس لیے جب ہم عالمِ اسلام پر بہ حیثیت مجموعی نگاہ ڈالیں تو یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ کس ملک کو فائدہ پہنچتا ہے اور کس کو نہیں۔

قرآن کریم کے قانونی اصول نہایت وسیع ہیں۔ اُن کی تعبیر اُسی وسعت کے پیشِ نظر کی جاتی رہی ہے۔ رومنوں اور عربوں کے علاوہ کوئی قوم ایسی نہیں جو اپنے قانونی نظام کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر سکے مگر اِن سب باتوں کے باوجود یہ دونوں نظام دراصل انفرادی تعبیروں پر ہی مشتمل ہیں، اِس لیے کوئی تعبیر بھی قطعیت کا دعویٰ نہیں کر سکتی مگر علما حضرات اگرچہ مفروضے کے طور پر 'اجتہادِ مطلق' کے منکر نہیں ہیں، وہ اپنی اپنی قانونی تعبیروں کی قطعیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ایسی سوچ کی تردید ضروری ہے۔ جدید تقاضوں کے مطابق قانونِ اسلام کی نئی تعبیروں کے ذریعے مسائل حل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ مسلمانوں کی ہر نئی نسل کو اَسلاف کی رہنمائی میں اُنھیں کسی قسم کی رکاوٹ سمجھے بغیر اپنے مسائل خود حل کرنے چاہئیں۔

قانونِ وراثت کی تقسیم کے بارے میں اسلام کے اصول کی معاشی اہمیت ہے۔ مرد و زن میں نکاح کی حیثیت ایک معاہدے کی ہے۔ بہ وقتِ نکاح بعض شرائط میں

بیٹی کے حصہ کا تعین کسی کم ترحیثیت کے سبب نہیں ہے بل کہ اُن فائدوں کے پیشِ نظر ہے جو اُسے معاشی اعتبار سے حاصل ہیں۔ قرآن مجید کے قانونِ وراثت کی تہہ میں جو اصول کام کر رہے ہیں اُن پر مسلم ماہرینِ قانون نے ابھی تک غور نہیں کیا۔ معاشیات کی دنیا میں جاری تلخ طبقاتی کشمکش کے پس منظر میں شریعتِ اسلام کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ قانونِ وراثت کے بنیادی اصول یعنی مال کی تقسیم میں بعض ایسے سوشل پہلو کارفرما ہیں، جو پہلے کبھی ظاہر نہیں ہوئے اور جو حکمت اُن میں پوشیدہ ہے، ابھی تک اُس سے فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔

حدیث: قانونِ اسلام میں دوسرا اہم ماخذ حدیثِ رسول ﷺ ہے۔ اِس ماخذ کے قابل اعتماد ہونے یا نہ ہونے کے متعلق اسلام میں قدیم و جدید دور میں بڑی بحثیں ہوتی رہی ہیں۔ کچھ احادیث قانونی اور کچھ غیر قانونی نوعیت کی ہیں۔ قانون سے متعلق حدیثوں کے مطالعہ کے دوران میں اِس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ قبلِ اسلام عربوں کے رسم و رواج کو کس حد تک جوں کا توں رکھا گیا اور کس کو کس حد تک آنحضور ﷺ نے تبدیل کیا۔ اِس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کا نظریہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اُن کے مطابق انبیا کا عام طریقِ تعلیم یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں اُن پر اُسی قوم کے رسوم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل ہوتی ہے۔ مگر جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہوں، اُس کے لیے ایسا ممکن نہیں کہ وہ ہر قوم کے لیے اُن کی ضرورت کے مطابق الگ الگ اصول متعین کرے۔ وہ ایک مخصوص قوم کی تربیت کرتا ہے اور ایک عالم گیر شریعت وضع کرنے میں اُس قوم سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ وہ اُن اصولوں کو پوری انسانی سوسائٹی کے لیے وضع کرتا ہے، لیکن عملاً اُن کا اِطلاق اُس قوم کی مخصوص عادات کے مطابق کیا جاتا ہے۔ یوں جو احکام / قانون وضع ہوتے ہیں، ایک اعتبار سے اُس قوم کے لیے مخصوص سمجھے جائیں گے اور چوں کہ وہ احکام / قوانین مقصود

بالذات نہیں ، اِس لیے ضروری نہیں کہ آنے والی نسلوں پر اُن کا اطلاق سختی سے کیا جائے ۔ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کی بجائے استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول وضع کیا۔ اِس اصول کے تحت کسی زیرِ غور مسئلے میں اُس وقت کے حالات و واقعات کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے ۔ امام موصوف نے فقہی احادیث کے متعلق بہ حیثیت مجموعی جو احتیاط برتی ، وہ درست تھی ۔ احادیث کا مطالعہ کرتے وقت اُس مقصد کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے جس کے تحت آنحضور ﷺ نے وحی کی تشریح کی ۔ یوں اُن قوانین کی حکمت جاننے میں آسانی ہوگی جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے نیز فقہ کے بنیادی ماخذ کی نئی تعبیر یا تشریح بھی کی جا سکے گی ۔

اِجماع : یہ اسلامی قانون کا تیسرا اہم ماخذ ہے ۔ فقہ اسلامی میں سب سے اہم قانونی اِدارہ یہی ہے ۔ مقامِ افسوس ہے کہ عملاً اِجماع کو محض ایک تصور ہی سمجھا گیا اور کہیں بھی اِسے ایک مستقل اِدارے کی حیثیت نصیب نہ ہوئی ۔ اِس اِدارے کا قیام مطلق العنان ملوکیت کے سیاسی مفادات کے خلاف تھا ۔ یورپی تجربات کی روشنی میں آج کی دنیائے اسلام میں ایسی قوتیں برسرِ عمل ہیں جو غالب امکان ہے کہ مسلمانوں میں 'اِجماع' کے تصور کو اجاگر کرنے میں کامیاب ہو جائیں گی ۔ اب مختلف فقہی مسالک کے انفرادی مجتہدین سے اجتہاد کا اختیار لے کر منتخب اسمبلیوں کو منتقل کر دینا چاہیے ۔ یہی ایک طریقہ ہے جس سے ہم اُس روح کو حقیقی طور پر بیدار کر سکتے ہیں جو ہمارے فقہی مسلکوں میں پوشیدہ ہے ۔

قیاس : یہ فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ ہے ۔ اِس سے مراد قانون کی تعبیر میں مماثلتوں کی بنیاد پر قیاس کرنا یا قرآنی اَحکام کی تعبیرات میں 'قیاس' سے رجوع کرنا ہے ۔ اِس کی رو سے احادیث پر انحصار کی بجائے عقلی استدلال سے قرآنی احکام کی تعبیر کی جاتی ہے ۔ قیاس دوسرے ماخذِ فقہ کے مقابلے میں حالات سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر نسبتاً زیادہ قابلِ فہم اور تخلیقی قوت رکھتا ہے ۔ اِس پر انحصار کے دوران میں حنفی فقہ قرآنی تعلیمات کی حدود میں رہتے ہوئے کامل طور پر آزاد ہے ۔ آنحضور ﷺ کی زندگی میں بھی قیاس کی بنا پر 'اجتہاد'

کی اجازت تھی۔ انسانیت کو آج تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے :

- کائنات کی روحانی تعبیر
- فرد کی روحانی آزادی
- عالم گیر نوعیت کے بنیادی اصول۔ یعنی آزادی، اتحاد، مساوات جو انسانی معاشرے کے ارتقائی روحانی اَساس ہیں۔

آج کا مغرب انسان کی روحانی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے جب کہ وحی کی بنیاد پر مسلمان ایسے جامع تصورات کا حامل ہے جن پر صحت مند انسانی سوسائٹی کی بنیاد استوار کی جاسکتی ہے۔ اسلام کے بنیادی عقیدے کے مطابق اب مزید وحی کے نزول کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اِس لیے دنیا کی دیگر اقوام کے مقابلے میں مسلمانوں کو روحانی طور پر سب سے زیادہ آزاد ہونا چاہیے۔ آج کے مسلمان کو چاہیے کہ وہ اپنی حیثیت پر غور کرے اور اپنی معاشرتی زندگی کو اسلام کے حتمی اصولوں کی روشنی میں از سرِنو استوار کرے تاکہ 'روحانی جمہوریت' کا قیام کلی طور پر وجود میں آسکے۔

حاصلِ خطبہ

- اسلام کائنات کے بارے میں قدیم جامد تصور کے برعکس ایک حرکی نظریہ پیش کرتا ہے۔
- اسلام میں عالمی اتحاد کی اساس توحید ہے۔
- اسلام میں حرکت / تغیر کا اصول اجتہاد ہے۔
- اجتہاد کو ایسی شرائط سے مشروط کر دیا گیا ہے جن کا کسی فردِ واحد میں یک جا ہونا عملاً ناممکن ہے۔
- قانونِ اسلام میں جمود کے تین بڑے اسباب ہیں :

ا) عقلیت کی ممکنہ انتشار خیزیوں کے تناظر میں قدامت پسند علما کی احتیاط

اور سختی۔

۲) صوفی ازم کا نشوونما فقہائی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف بغاوت تھی۔ بہترین دماغ تصوف کی طرف مائل ہو گئے، ریاست کی باگ ڈور جاہل لوگوں نے سنبھال لی۔ پہلے سے موجود فقہی مسالک سے چمٹے رہنے میں عافیت سمجھی گئی۔

۳) 1258ء میں سیاسی وتمدنی زوال کے بعد اسلامی ہیئتِ اجتماعیہ کے تحفظ کی خاطر پہلے سے موجود فقہی تعبیروں پر عمل ضروری سمجھا گیا۔

○ —— اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ عالم نہیں ہیں۔

○ —— مسلم عوام نہایت قدامت پسند ہیں۔ فقہ اسلامی کی بحث میں احتیاط ملحوظ رکھنا ہوگی۔

○ —— ابتدائے اسلام سے لے کر عباسیوں کے عروج تک قرآن مجید ہی مسلمانوں کا تحریری ضابطہ قوانین تھا۔

○ —— پہلی صدی سے چوتھی صدی کے اوائل تک کم از کم انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر وجود میں آ چکے تھے۔

قانونِ اسلام کے ماخذ چار ہیں:

قرآن: قانون اسلام کا پہلا ماخذ ہے۔ یہ کوئی مبسوط قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ قرآن کے قانونی اصول نہایت وسیع ہیں۔ اُن کی تعبیر اُسی وسعت کے پیشِ نظر ہونی چاہیے۔

حدیث: یہ دوسرا ماخذ ہے۔ احادیث کے مطالعہ کے دوران میں اِس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ قبلِ اسلام عربوں کے رسم و رواج کو کس حد تک جوں کا توں رکھا گیا اور کس کو کس حد تک آنحضور ﷺ نے تبدیل کیا۔ اِس ضمن میں شاہ ولی اللہ کا نظریہ بہت اہم ہے۔

اِجماع : یہ تیسرا ماخذ ہے۔ اِسے محض ایک تصور ہی سمجھا گیا اور اِسے مستقل اِدارے کی شکل نصیب نہ ہوئی۔ اب اجتہاد کا اختیار انفرادی کے بجائے منتخب اسمبلیوں کو حاصل ہونا چاہیے۔

قیاس : یہ چوتھا ماخذ ہے۔ یہ دوسرے ماخذِ فقہ کے مقابلے میں حالات سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر نسبتاً زیادہ قابل فہم اور تخلیقی قوت رکھتا ہے۔

انسانیت کو آج تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے :

۱) کائنات کی روحانی تعبیر

۲) فرد کی روحانی آزادی اور

۳) عالم گیر نوعیت کے بنیادی اصول یعنی آزادی، اتحاد، مساوات وغیرہ۔

ساتواں خطبہ

IS RELIGION POSSIBLE?

کیا مذہب کا امکان ہے ؟

مذہبی زندگی کو تین اَدوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ۔ پہلا دور ایمان، دوسرا سوچ بچار اور تیسرا دریافت یا معرفت کا دور ہے ۔ پہلے دور میں افراد یا اقوام مذہب کو ایک حکم کے طور پر اپناتے ہیں ۔ دوسرے دور میں مذہب کے نظم وضبط کی حکمت اور اُس کی مصلحت پر عقلی طور پر غور وفکر کیا جاتا ہے ۔ اِس دور میں مذہب کی ایک میٹافزکس ترتیب پاتی ہے نیز خدا اور کائنات کا تعین کیا جاتا ہے ۔ تیسرے دور میں خدا سے براہِ راست رابطہ قائم کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے ۔یہی دور ہے جس میں انسان اپنی زندگی میں روحانی قوت کا سرچشمہ بنتا ہے ۔ ایک شخصیت حاصل کرنے کے بعد شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے اُس میں اپنے شعور کی گہرائیوں میں خدا کا مشاہدہ کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے ۔

سائنس سے بہت پہلے مذہب نے اِس حقیقت کو پا لیا تھا کہ اُس کی بنیاد محسوسات پر قائم ہے ۔ اُس کی جستجو بھی سائنس کی طرح مسائل کا حل تلاش کرنا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں جس طرح فلسفے یا فزکس جیسے علوم کا مقصد حقائق کی چھان بین کرنا ہے اُسی طرح مذہب بھی حقائق کو پرکھنے کے ساتھ اُن کے صحیح یا غلط ہونے کی نشان دہی کرتا ہے ۔ مغربی مفکر کانٹ نے میٹافزکس کے اِمکان کا سوال اٹھایا تھا جس کا جواب اُس نے نفی میں دیا تھا۔ میٹافزکس کی نفی میں جو دلیلیں پیش کی گئیں اُن سے مذہبی حقائق کی تردید بھی ہوتی ہے ۔ کانٹ کا استدلال یہ ہے کہ موجودات تبھی ہمارے علم میں آسکتے ہیں جب وہ کوئی شے ہونے کی شرائط پوری کریں ۔ ہمارے لیے کانٹ کی رائے کو تسلیم کرنا مشکل ہے ۔ جدید سائنسی انکشافات کی روشنی میں اب عقلی طور پر بھی میٹافزکس کے نظام کی تشکیل ممکن ہے ۔ مثلاً سائنس کی یہ دریافت کہ مادہ بجلی جیسی انرجی کی لہروں کا ایک مخفی اجتماع ہے یا

کائنات فکر کا ایک عمل ہے یا زمان و مکان متناہی ہیں۔ کانٹ کا کہنا تھا کہ شے کی اپنی ذات عقلِ خالص کی گرفت میں نہیں آسکتی کیوں کہ وہ ہمارے محسوسات کے دائرے سے باہر ہے۔ اُسے اِسی صورت میں قبول کیا جاسکتا ہے جب اُس کا مشاہدہ عام اشیائی طرح ثابت ہوجائے۔ اِس کے علاوہ ہمارے محسوسات کے پاس معلومات کی تحصیل کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ کانٹ نے میٹا فزکس کے وجود سے انکار اِس بنا پر کیا تھا کہ اُس کے مطابق ایک تو شے کا 'اپنا' وجود ہے اور دوسرا وہ جو 'بظاہر' ہے۔

ابن العربی کے مطابق خارج میں بذریعہ حواس ہی خدا کا ادراک ممکن ہے۔ کائنات تو ہمارے ذہن کے اندر محض ایک تصور ہے۔ اِسی طرح عراقی کے نزدیک زمان و مکان کے کئی نظام ہیں۔ زمان و مکان کا ایک نظام خدا کے لیے خاص ہے۔ اِس لیے ممکن ہے جسے ہم کائنات سمجھتے ہیں وہ ہمارے ذہن کی کوئی صورت ہو جب کہ حقیقت اُس کے برعکس ہو۔ ہوسکتا ہے محسوسات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی ہو جن کا تجربہ کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔

قدامت پسندی ہر لحاظ سے نقصان دہ ہے۔ اِس سے خودی کی تخلیقی آزادی ختم ہوجاتی ہے۔ وہ عالمِ روحانیت میں کوئی نیا رستہ تلاش کرنے کے قابل نہیں رہتی۔ اِسی لیے 'سلوک' کے جو طریقے پرانے زمانے کے صوفیہ نے ترتیب دیئے تھے، وہ اُنھی کے ساتھ ختم ہوگئے۔ آج ایسے صوفیہ پیدا نہیں ہو رہے۔ مگر اِس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اِس بارے میں اہلِ مذہب کی کوششیں بے فائدہ ہیں۔ مذہبی تجربے کا ذاتی ہونا دراصل خودی کی حقیقی فطرت کو ظاہر کرتا ہے۔ خدا سے ربط ہی سے خودی کو اپنی انفرادیت، میٹا فزیکل پوزیشن اور کیفیت کو بہتر سے بہترین کے درجے تک پہنچانے کا احساس ہوتا ہے۔ ایسے تجربے کا عقل سے تعلق نہیں بل کہ اِس کی نوعیت وجدانی یا عرفانی ہوتی ہے جسے منطق کے جال میں نہیں پھنسایا جاسکتا۔

عقلی طور پر خدا تک پہنچنے کی کوشش کرنا درست نہیں ہے۔ سائنس کو اِس سے غرض نہیں کہ الیکٹرون کی کوئی پہچان ہے یا نہیں۔ ممکن ہے وہ محض ایک علامتی یا روایتی وجود ہو۔ خدا کو مذہب ہی کے ذریعے پایا جاسکتا ہے۔ سائنس، میٹافزکس کو محض شاعری یا پہلے لوگوں کا کھیل قرار دے کر نظر انداز کرسکتی ہے۔

ماہرینِ اَدیان اِس بات پر متفق ہیں کہ انسان کے عام شعور کے قریب کئی اور شعور بھی موجود ہیں۔ اگر شعور کی اِن تہوں کی دریافت کے ذریعے نئے حیات بخش علوم کے تجربات ممکن ہیں تو عین ممکن ہے کہ مذہب کو بھی اعلیٰ وارفع تجربے کی صورت میں تسلیم کرلیا جائے۔ یوں یہ مسئلہ ہماری خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔

ہر تہذیب کا اپنا نظریۂ فطرت ہے۔ ایک بھی نظریۂ فطرت ایسا نہیں جس کی انتہا کسی نہ کسی نوع کی جواہریت یعنی 'ایٹم ازم' پر نہ ہو۔ ہمارے سامنے مسلم ایٹم ازم کے علاوہ ہندی ایٹم ازم اور یونانی ایٹم ازم ہے۔ اِسی طرح جدید ایٹم ازم بھی ہے جو اپنی جگہ منفرد ہے۔ اِس کی ریاضیات نے اتنی حیرت انگیز ترقی کی ہے کہ یہ کائنات کو ایک 'بسوط مساوات' کی شکل دے سکتی ہے۔ اِس نے کئی پرانے تصورات کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔ حتیٰ کہ اب ہم اُس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں جہاں ہم سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا کائنات محض علت و معلول کا ایک سلسلہ ہے؟ کیا حقیقتِ مطلقہ کسی اور جانب سے تو ہمارے شعور میں داخل نہیں ہو رہی؟ کیا کائنات کی صرف عقلی طور پر ہی تسخیر ممکن ہے؟ فزکس حقیقتِ مطلقہ کے صرف جزوی پہلو سے بحث کرتی ہے، مگر دیگر پہلوؤں کا کیا کیا جائے؟ حواسِ خمسہ سے حاصل ہونے والا علم ہمیں ایسی خارجی دنیا میں لے جاتا ہے جو سائنس کا موضوع ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے وجود کے دوسرے عناصر کے پیچھے جائیں تو زمان و مکان کی دنیا میں نہیں بل کہ کسی اور ہی دنیا میں نکل جائیں گے۔

جدید انسان تنقیدی فلسفوں اور سائنسی مہارتوں کے باوجود اپنے آپ کو ایک

عجیب مشکل میں پاتا ہے۔ سائنسی ترقی کی بدولت اُس نے فطرت کی قوتوں پر غلبہ پا لیا ہے مگر اپنے مستقبل پر اُس کا ایمان متزلزل ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ مختلف تہذیبوں میں یہ مشکل مختلف طور پر اثر انداز ہوئی ہے۔ یورپ میں ارتقائی نظریے نے اِس خیال کو جنم دیا کہ سائنسی طور پر اِس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان میں جو صلاحیتیں اب موجود ہیں اُن میں آئندہ کسی اضافے کا اِمکان ہے۔ اِسی لیے وہ اپنے اندر مخفی مایوسی کو مختلف اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے۔ نٹشے جیسے فلسفی کا کہنا ہے کہ انسان ارتقا کے جس مرحلے پر ہے اُس سے آگے ترقی کی کوئی منزل نہیں۔ دوسری طرف مشرق میں بھی حالات کچھ مختلف نہیں ہیں۔ سلوک کے جو سلسلے صوفیہ نے قرونِ وسطیٰ میں رائج کیے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں نہایت ارفع صورت میں مذہبی یا روحانی زندگی کا اِظہار ہوا تھا، اب بالکل ناپید ہو چکے ہیں۔ دنیائے اسلام میں تصوف سے وابستہ لوگ مسلسل حرکت کی تاریخی حقیقت کی طرف توجہ مبذول کرانے کی بجائے دنیا سے منہ موڑنے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ شاید اِسی وجہ سے مسلم اقوام نیشنل ازم یا ایسے ہی دیگر ازم کی تلاش میں ہیں تاکہ اُنھیں مذہب کی بجائے اجتماعی قوت کا کوئی اور سہارا مل جائے۔

دورِ حاضر کا مسلمان بالکل مایوس ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ مذہب سے اُس کی روحانی زندگی کا اِحیا ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی جذبے ہی سے افکار و خیالات میں وسعت پیدا ہو سکتی ہے، لیکن بدقسمتی سے وہ اپنے افکار و خیالات کی دنیا کو تنگ کرتا چلا جا رہا ہے۔ کیمون ازم کا نصب العین نسبتاً بہتر ہے مگر وہ مذہب سے برسرِ پیکار ہے جو صحیح معنوں میں طاقت کا سرچشمہ بن سکتا ہے۔ بہرحال نیشنل ازم ہو یا کیمون ازم دونوں انسان دوستی کے جذبے کو فروغ دینے کی بجائے نفرت، بداعتمادی اور ایک دوسرے کے خلاف غصے جیسے جذبات کو بھڑکاتے ہیں۔ اِن حالات میں صوفی ازم، نیشنل ازم اور کیمون ازم

میں سے کوئی بھی آج کے انسان کی مایوسی کا حل پیش نہیں کرتا۔ جدید علوم کے مسلسل ارتقا نے جو اخلاقی ذمہ داری آج کے انسان کے کندھوں پر ڈال دی ہے، اُس سے صرف مذہب کی بدولت ہی عہدہ برآ ہوا جاسکتا ہے۔ مذہب اپنے وسیع تر مفہوم میں نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ مذہبی پیشوائیت اور نہ ظواہر۔ مذہبی مشاہدات ایسے ہی فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات لیکن اُن میں خاص بات یہ ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنے والا اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاکر ایک نئی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ اِس تجربے کو خواہ نفسیاتی کہیں یا صوفیانہ، اِس کے معانی عقلی طور پر بیان کرنا آسان نہیں ہیں۔ البتہ اگر ہم فزکس کی سطح سے آگے بڑھنے کا حوصلہ کریں اور معمول کی فکری روش سے ہٹ کر غور کریں تو کسی نفسیاتی نوع کے اختلال کے باوجود معاملہ سمجھ میں آسکتا ہے۔ روحانی یا بڑی مذہبی ہستیوں کو نفسیاتی مریض کہنا سخت ناانصافی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے ایسی ہستیاں تاریخِ انسانی کا رخ ہمیشہ کے لیے موڑ کر اُسے نئی سمت عطا کرنے کی اہل کیسے ہوسکتی ہیں۔ یہ مسئلہ تو نفسیات کے لیے بجائے خود اہم اور قابل تحقیق ہے کہ ایک شخص کی بدولت غلاموں میں ایسی صفات پیدا ہوگئیں کہ وہ دنیا کے امام اور رہنما بن گئے یا اُس کی تعلیم و تربیت سے نسلوں اور قوموں کے کردار بدل گئے۔ کیا یہ سب محض ذہنی اختلال سے ممکن ہے ؟

ہم سب ایسے مذہبی یا روحانی تجربے سے محروم ہیں۔ مگر یہ مسئلہ تحقیق طلب ضرور ہے کہ ایسی غیر معمولی واردات کی حقیقی نوعیت کیا ہے۔ ابن خلدون پہلا شخص ہے جس نے نفسیات کے میدان میں انسانی ذہن کا وہ پہلو دریافت کیا جسے آج کی زبان میں 'تحت الشعور' کہتے ہیں۔ مغربی مفکر یونگ کا یہ خیال درست ہے کہ مذہبی یا روحانی واردات کا مسئلہ تجزیاتی نفسیات کے میدان سے باہر ہے۔ مگر اُس کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ انسانی خودی اپنے آپ کے علاوہ کسی غیر مرئی حقیقت سے وابستگی پیدا نہیں کرسکتی۔ یونگ کے مطابق مسیحیت اپنا مشن مکمل کرچکی ہے۔ اب روشن خیال لوگوں کے ہاں مذہب کی حیثیت

ایک نفسیاتی عارضے کے سوا کچھ نہیں۔

مذہب کا مقصد صرف انسان کی اجتماعی زندگی کو اخلاقی طور پر محفوظ رکھنا ہی نہیں ہے بل کہ جنسی ضبطِ نفس کے ذریعے انسان کی خودی کی پرورش اِس طریقے سے کرنا ہے کہ اُس کا اپنی تقدیر اور مستقبل سے تعلق پیدا ہو جائے۔ خودی ایک نازک شے ہے۔ اِسے ہر لحظہ اپنے فنا ہو جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ ماڈرن سائیکالوجی نے ابھی تک مذہبی زندگی کی بیرونی حدود کو بھی نہیں چھوا ہے۔ اِس لیے مذہبی تجربے کی قدر و قیمت کا تعین اُس کے لیے ممکن نہیں ہے۔ بہر حال اگر ماڈرن سائیکالوجی نے مذہبی واردات کی وضاحت کے لیے کوئی ایسی تکنیک دریافت کر لی جو جدید تقاضوں کے مطابق ہو تو انسان کے لیے اپنی مذہبی زندگی کی قدر و قیمت کا نئے زاویے سے اندازہ کرنا ممکن ہو جائے گا۔

اگرچہ مذہب اور سائنس کے طریق کار مختلف ہیں، اِن دونوں کی منزل ایک ہے۔ دونوں کی جستجو خدا تک پہنچنا ہے۔ گو مذہب منزل تک پہنچنے کے لیے زیادہ مشتاق ہے۔ سائنس کے میدان میں ہم حقیقت کے ظاہر سے خدا کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں جب کہ مذہب میں اُس کے باطن سے۔ دونوں کا طریق عمل متوازی ہے اور دونوں کا مقصد اپنے اپنے تجربات کی تطہیر کرنا اور اُنھیں بہتر سے بہتر بنانا ہے۔ آئن سٹائن نے کائنات سے متعلق جو ریاضیاتی نظریہ پیش کیا تھا، اُس نے کائنات میں قوت کے تصور کو ختم کر دیا ہے۔

ایک سائنس دان اور ولی میں بہت مشابہت ہے۔ ولی بھی سائنس دان کی طرح ایک تجربے سے دوسرے کی طرف ایک تماشائی کی بجائے مبصر کی حیثیت سے گزر کر اپنی منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ اُس کے تجربے میں کوئی پراسراریت ہوتی ہے اور نہ ہی اُس میں جذباتیت کا کوئی عمل دخل ہوتا ہے۔ روحانی تجربے کے دوران میں انسانی خودی کا مقصد محض 'دیکھنا' نہیں بل کہ کچھ 'بننا' ہے۔ یہی 'بننے' کی جستجو اُسے صحیح معنوں میں

'میں ہوں' کی منزل تک پہنچاتی ہے۔ اُس کا 'میں ہوں' ڈیکارٹ کے اصول 'میں سوچتا ہوں' (فکر) کے مترادف نہیں بل کہ کانٹ کے اصول 'میں کر سکتا ہوں' (عمل) کے مطابق ہے۔ خودی کا منتہائے نظر اپنی 'انا' کی حدود سے آزاد ہونا نہیں بل کہ اُسے اور زیادہ مستحکم کرنا ہے۔ اِسی جذبے کے تحت انسان اِس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دنیا کو محض مشاہدے یا افکار و تصورات کے ذریعے جاننا ہی نہیں ہے بل کہ مسلسل عمل کے ذریعے اُسے بہتر سے بہترین بنانا ہے۔ یہی انسانی خودی کے لیے سب سے بڑی آزمائش ہے۔

حاصلِ خطبہ

- مذہبی زندگی تین اَدوار میں منقسم ہے: ۱) ایمان ۲) سوچ بچار، ۳) دریافت یا معرفت۔
- سائنس سے بہت پہلے مذہب نے اِس حقیقت کو پالیا تھا کہ اُس کی بنیاد محسوسات پر قائم ہے۔
- مذہبی تجربے کا ذاتی ہونا دراصل خودی کی حقیقی فطرت کو ظاہر کرتا ہے۔
- عقلی طور پر خدا تک پہنچنے کی کوشش کرنا درست نہیں ہے۔
- موجودہ تصوف حرکت کی بجائے ترکِ دنیا کی ترغیب دیتا ہے۔
- صوفی ازم، نیشنل ازم اور نہ ہی کیمونزم آج کے انسان کی مایوسی کا حل پیش کرتے ہیں۔
- علوم میں مسلسل ارتقا سے پیدا شدہ اَخلاقی ذمہ داریوں سے صرف مذہب کی بدولت ہی نمٹا جا سکتا ہے۔
- مذہب اور سائنس کے طریقِ کار مختلف ہیں البتہ اِن دونوں کی منزل ایک ہے۔
- سائنس دان اور ولی میں بہت مشابہت ہے۔ روحانی تجربے کے دوران میں انسانی خودی کا مقصد محض 'دیکھنا' نہیں بل کہ کچھ 'بننا' ہے۔

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوّت کی جہاں گیری محبّت کی فراوانی

دبستانِ اقبال متمنی ہے کہ کرۂ ارض میں بین الاقوامی اختصاص کے حامل ایسے ادارے کے طور پر اپنا کردار ادا کرے جو علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی دانشورانہ، شاعرانہ اور فلسفیانہ تخلیقات کی تشکیل اور تشریح و توضیح کر کے انھیں عام کرے اور ان کے پیغام کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایک ایسے بُردبار اور درد آشنا معاشرے کی تشکیل کرے جس کی بنیاد عالمگیر مساوات، یک جہتی اور حریت پر مبنی ہو۔

آیئے! متحد ہو کر، ہم قوم کی تعمیرِ نو کریں

میاں اقبال صلاح الدین (صدر دبستانِ اقبال)

اقبال
جہانِ دیگر کر دو مرد خود آگاہ ہے
دبستانِ اقبال

۲۔ ایس، گلبرگ ۲، لاہور پاکستان

فون: +92-42-35778688 موبائل: +92-304-4504509
www.dabistaneiqbal.com
Dabistaneiqbal@live.com